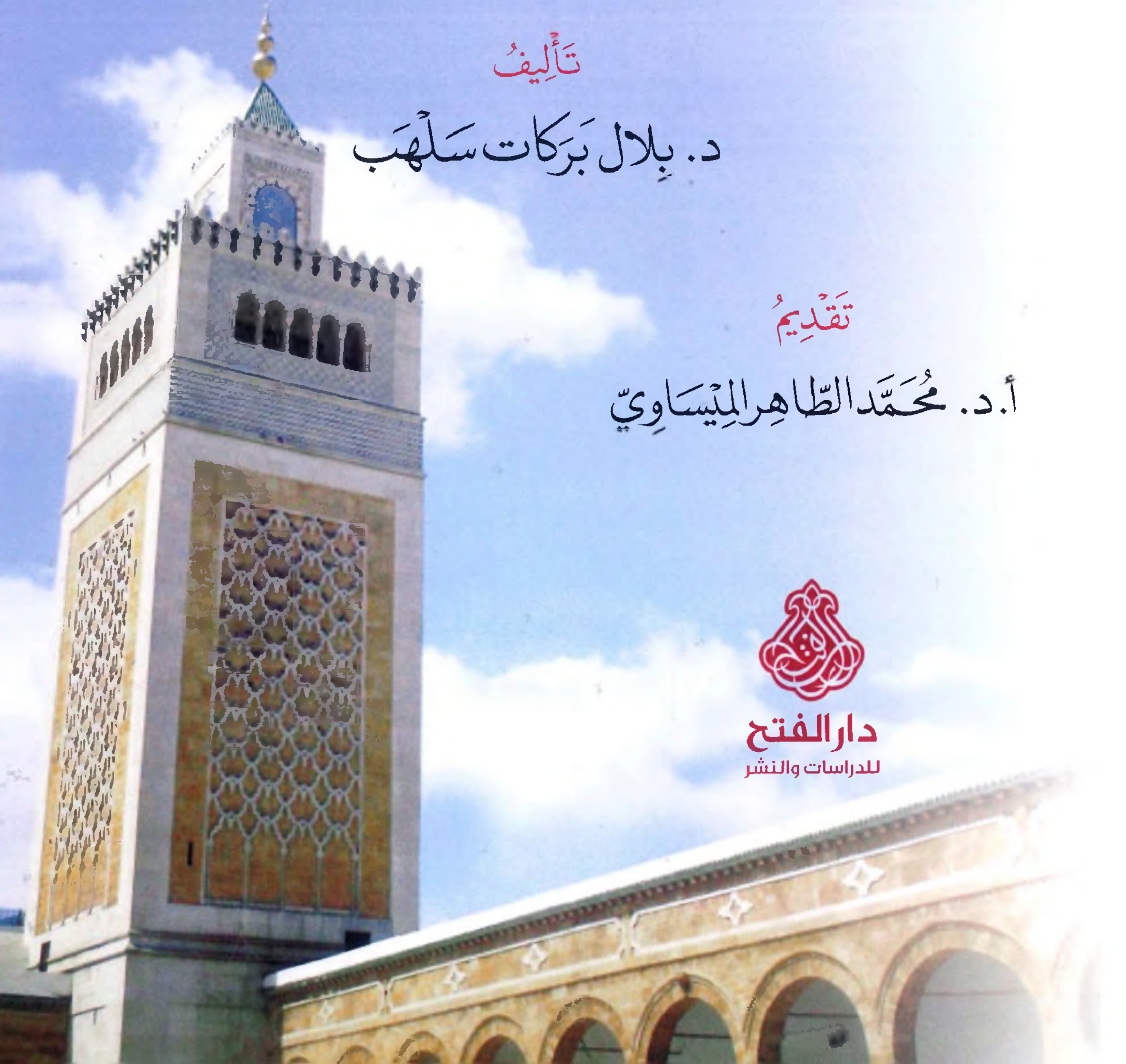
الفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري

تأليف

د. بِلال بَركات سَلهَب

تقدِيم

أ.د. مُحمّد الطّاهر المِيساوِيّ



دار الفتح
للدراسات والنشر

بيانات الإيداع في دائرة المكتبة الوطنية بالمملكة الأردنية الهاشمية

سلهب، بلال بركات.

الفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري؛ بلال بركات سلهب. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٢٤.

٤٥٦ص، قياس القطع: ١٧×٢٤سم.

الواصفات: الأشاعرة/ علم الكلام/ أصول الفقه/ الفكر الإسلامي.

التصنيف العشري (ديوي): ٢٤٠

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: (٨٥٢/ ٢/ ٢٠٢٤).

الرقم المعياري الدولي (ISBN): ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-٦٩٠-٨

9789957236908

الطَّبعَةُ الأولَى

١٤٤٥هـ = ٢٠٢٤م

دار الفتح للدراسات والنشر

أسسها سنة ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م

د. إياد أحمد الغوج

رقم الهاتف : ٦٤ ٣٥ ٥١٦ ٦ (٠٠٩٦٢)

رقم الجوال : ٤٦٧ ٩٢٥ ٧٧٧ (٠٠٩٦٢)

ص.ب : ١٩١٦٣ عمّان ١١١٩٦ الأردن

البريد الإلكتروني : info@daralfath.com

الموقع الإلكتروني : www.daralfath.com

الفِكرُ الأُصوليّ
عِندَ الإمامِ أبي الحسنِ الأشعَرِيّ

تأليف

د. بِلال بركات سَلْهَب

تقديم

أ.د. مُحمّد الطّاهِر المِيساوِيّ

دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى مَن خَلَعَ عباءة الاعتزال وسار في طريق الحق

مرشدًا وهاديًا ودليلًا

إلى من جَمَعَ بين العقل والنقل فأسَّس منهجًا واضحًا وسبيلًا

إلى روح إمام أهل السنّة والجماعة

أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري

ومن تَبِعَه على بصيرة إلى يوم الدين

أُهدي هذا الكتاب

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي

الحمد لله وكفى، وصلاةً وسلامًا على عباده الذين اصطفى، لا سيما محمد خاتم الرسل والأنبياء.

وبعدُ،

فقبلَ أكثرَ من عَقدٍ من الزمان كتبتُ بحثًا في موضوع الحوار والمراجعة والنقد عند الإمام أبي الحسن الأشعري استجابةً لدعوة كريمة من اللجنة التحضيرية للمؤتمر العالمي الرابع لرابطة خرِّيجي الأزهر الذي انعقد في شهر مايو ٢٠١٠ بالقاهرة تحت رعاية الشيخ الدكتور أحمد الطيب حفظه الله ورعاه. وقد راعني عند مراجعة ما أمكنني الوصولُ إليه مما كُتِب في العربية في العصر الحديث عن الأشعري والمدرسة الفكرية التي حملت اسمه؛ أن ما خُصَّ به أبو الحسن نفسُه من تلك البحوث والدراسات ضئيل ضآلةً بالغة؛ فقد توارى هو وفكره ومنهجه لحساب المدرسة التي طارت نسبتُها إليه وامتد أثرها في الآفاق زمانًا ومكانًا، حتى صار المنتسبون إليها والمروِّجون لمقولاتها والمعْمِلون لمنهجها لا يكادون يُحصَون عددًا في كل مجالات علوم الشريعة وميادين الفكر مقاصدَ ووسائلَ. ولم يكن حضوره لدى الباحثين والكُتّاب المحدَثين بالنظر في نصوصه هو واستنطاقها والتبصُّر بما أودِع فيها من أفكار ورؤًى، بقدر ما كان التركيز على ما آلَت إليه تلك النصوصُ والأفكار والرؤى على أيدي أساطين المدرسة الأشعرية تفسيرًا وتأويلًا وتطويرًا وتوظيفًا.

وكذلـك أفزعني ما تبينتُه من تشـتُّتٍ وتجزيءٍ في نشـر ما وصلنا مـن أعماله يكادانِ يبلغان حدَّ الفوضى، بل لقد بلغا حدَّ التناقض في بعض الحالات، حيث نجد من المحقِّقين لبعـض كتبـه مَـن يُصنِّفه في دائرة «أهـل البحث والنظر من المتكلِّميـن»، في حين يجتذبه غيـره إلـى صفِّ «أهل الأثر وأتباع السـلف» الرافضِين لعلم الكلام، أو ينسـبه بعضُهم في الفقه إلى مذهب الشافعي، في حين يسلكه آخر في مذهب أبي حنيفة أو غيره.

والحقيقة أن هذا التجاذب في شـأن أبي الحسـن الأشـعري ليس جديدًا في كل وجوهـه وتفاصيلـه، بـل لـه جذورٌ ومظاهـر تعود إلى زمـن بعيد ليـس هاهنا موضعُ الخـوض فيهـا، وإنمـا تكفي الإشـارة إلـى أن هذا التجـاذب في تصنيف الأشـعري والتخالـف في نسـبته إلى ما كان رائجًـا في زمنه من مدارسَ فكريـة ومذاهبَ فقهية ربمـا يرجـع إلى انفتـاح عقله عليها وتقاطـع فكره مع مقولاتهـا ومناهجها على هذا النحو أو ذاك، كما يمكن أن يرجع إلى نزعته التأليفية ونهجه التوفيقي في زمن حصل فيـه تدابُـر الفرق وتنازع المذاهب وتباعد الفرقاء في النظر والاجتهاد، ما آذَن بتمزُّق اجتماعي وتصارع سياسي تجسدا في أكثر من صورة وتفجرا في أكثر من واقعة.

وفضلًا عن ذلك ليس هناك نشرة علمية شاملة لمجموع تلك الأعمال تسلكها معًـا في نسـق واحد متكامل يرتبهـا موضوعيًّا وتاريخيًّا يُيَسِّـر النظرَ فيها ودراسـتها بصورة منهجية تكاملية تبرز شخصية الأشعري العلمية وفكره في ذاتهما في السياق التاريخي والثقافي الذي اكتنف حياته عاش ونما فيه ونَضِج فكرُه ومنهجه، وخاصةً فـي القضايـا الكبرى ذات الأبعاد الأصولية التأسيسـية في علمَي العقائد والتشـريع على حد سواء، وذلك دون ما جرَت به التفسيراتُ والتأويلات اللاحقة لتراثه، سواء في إطار المدرسة الأشعرية التي قامت عليه أو خارجها مما سجله التاريخ من صور شتى من التفاعل معه سلبًا وإيجابًا.

وقد حدا بي هذا الإدراكُ والتقدير إلى التفكير في أمرَين:

الأول: جمع كل ما وصل إلينا من تراث أبي الحسن الأشعري مما صحَّت نسبتُه إليه في نشراته المختلفة - المحقَّق منها وغير المحقَّق - أملًا ورغبةً في إنجاز نشرة علمية لأعماله الكاملة مضافًا إليها ما أودعه أبو بكر بن فُورك (٣٣٠-٤٠٦هـ=٩٤٢-١٠١٥م) في «مجرد مقالات الأشعري» الذي استصفى نصوصه مما كان متوافرًا لديه من مصنَّفات أبي الحسن التي عبثت بأكثرها عوادي الزمن أو أيادي البشر، فلم يُعثَر لها على أثر.

وأما **الأمر الثاني** الذي شغلني في شأن الأشعري: فهو أن أتصيَّد من طلبة الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا مَن ينهض لدراسة هذا الجانب أو ذلك من فِكر الأشعري اعتمادًا على نصوصه هو نفسه وَفقَ رؤية منهجية تكاملية تحليلًا واستنطاقًا واستخلاصًا، بحيث لا يُصار إلى الاستنجاد بما أورده عنه ونسبه إليه غيرُه من العلماء اللاحقين إلا عند حصول فراغ يُعوِزُ الدارسَ سدُّه استنادًا إلى كلامه، سواء كان ما يُستنجَدُ به نقلًا حرفيًّا من تصانيفه أو تصويرًا وتفسيرًا لآرائه.

وربما عرضتُ على بعض مَن استشارني من طلبة الدراسات العليا (في قسمَي الفقه وأصوله وأصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) بشأن موضوعات أطروحاتهم تناوُلَ هذا الجانب أو ذاك من فِكر الأشعري، ولكن لا أذكر أن ما اقترحته لَقِي استجابةً ورغبةً، واستمر الأمر كذلك طيلة ما لا يقل عن أربعة أعوام.

وفي العام ٢٠١٤ تغيَّر الحالُ؛ إذ وجدتني أمام شابٍّ نابهٍ يتدفَّق حيويةً فكريةً وتوقُّدًا ذهنيًّا، جاء من أرض فلسطين يسعى في طلب العلم عازمًا على تجشُّم معالي البحث ومراقيه دون سفوحِه ودوانيه، فما إن فاتحتُه في أن يجعل الفكرَ الأصولي عند أبي الحسن الأشعري موضوعًا لرسالته في الدكتوراه حتى تلقَّى الأمرَ - دون تردُّد ولا تريُّث - تلقِّيَ مَن كان ينتظره ويتطلع إليه، حرصًا عليه ورغبةً فيه.

وحين أجيزَ الموضوعُ وأُذن «للطالب» بلال بركات سلهب أن يشرع - بإشرافي - في إعداد خطة البحث وَفقًا للنظام المتَّبع في الكلية، أوْقفته على ما كنتُ أفكِّر فيه بخصوص المقاربة المطلوبة في دراسة تراث الأشعري مما أشرتُ إليه في الفقرة السابقة، فلم أجِد منه إلا استعدادًا راسخًا وتصميمًا قويًّا تحدوهما غايةٌ واضحة لإنجاز بحث علمي نوعي يضيف إلى ما هو موجود فيقوِّمه ويبني عليه ليطوره أو يفتح الباب لجديد لم يُسبَق إليه. وكم سعدتُ واستبشرت وأنا أتابع خطوات إعداده لخطة البحث! إذ كانت تكفيني الإشارة وتغنيني الإيماءة لكي أُلفيَ بعد حين ما قصدتُه وقد تم إنجازه على أحسن وجه.

وإذ كنتُ - وما زلت - أحرصُ على ألّا يقتصرَ الباحثُ في مراجعة ما يتصل بموضوعه على ما صُنِّف في اللغة التي يُتقِنها ويَكتب بها بحثه، لم يتوانَ بلالٌ في ذلك عندما أشرت به عليه، فاجتهد في استقصاء ما يتعلق بموضوع أطروحته في اللغة الإنجليزية. وأذكر أنني حين نبهتُه إلى ما كتبه المستعرب الفرنسي دانيال غيماريه Daniel Gimaret عن أصول الفقه عند الأشعري في كتابه الفذ «مذهب الأشعري» (La Doctrine d'al-Ash'ari, 1990) الذي لم يُترجَم إلى العربية حتى يوم الناس هذا، لم يعتذر بعدم معرفته اللغةَ الفرنسية، وإنما سعى إلى الاستعانة بمترجمٍ حاذق للفرنسية نقلَ له إلى العربية الفصلَ الذي خصَّصه غيماريه لآراء الأشعري في أصول الفقه.

وقد ذكَّرني هذا الصنيعُ النادر بين مَن عرَفت وشهدتُ من طلبة الدراسات العليا - بل من الأساتذة أيضًا - خلال عقود من الزمن بما كان يفعله المفكِّرُ الفذّ والعالم المجتهد السيد محمد باقر الصدر عليه رحمة الله، في أثناء تأليفه لكتبه التأسيسية الثلاثة (فلسفتنا، واقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء)؛ فقد كان يُكلِّف أو يَستأجر مَن يترجم له مِن بعض اللغات الأوروبية ما يحتاج إليه من أهم أو أحدث ما كُتِب في الموضوعات والقضايا التي تناولها؛ حرصًا منه على الإحاطة - قدر الإمكان - بالمفاهيم الأساسية ووجهات النظر المختلفة في تلك القضايا والموضوعات.

وأشـهد أنني ما احتجتُ يومًا خلال إشـرافي على رسـالة الأسـتاذ بلال إلى أن أصـرف جهدًا أو وقتًا في تنبيهه إلى مسـائل جزئيـة أو تفاصيل فرعية مما يحتاج إلى معالجـة أو تدقيـق أو إعادة نظر، بل كان يكفيني أن أناقش معه أمهات المسـائل وأن أؤكد الوجهة الأساسية للبحث منهجًا ومضمونًا، فيتلقَّى الرسالة وينهض بمقتضاها وكأنمـا قـد اسـتبطن ما كان يـدور بخَلَدي بشـأن تفاصيل تلك المسـائل وجزئياتها، ولذلـك لـم أكـن أواجـه فيما كنت أقـرأ من فصول الأطروحـة قصورًا فـي المادة أو تسطيحًا في الاستدلال أو قفزًا في الاستنتاج، بل كنت أتعلم عندما أقرأ تلك الفصول تباعًا حتى اسـتوت خلال ثلاثة أعوام ـ بل أقل ـ بحثًا مكتملَ البناء متواشـج الأجزاء ثمرتُـه هـذا الكتـاب الـذي أقدِّمه اليوم للقـرّاء، مصوّرًا لنـا ـ تحليلًا وتركيبًـا ـ الفكرَ الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري كما تعبر عنه أقواله وتنطق به نصوصه.

ولسـت أروم بمـا قلتُ إطراءً لبلال؛ فهو أعز علـيّ مِن أن ألويَ عنقه بإطرائي، بـل أحببت أن أُبرِز بعض المعاني المهمة والخصال العالية التي يحتاج الباحث في أي مجـال علمـي أن يتحلى بها، والتي نحتاج إلى أن ندرب طلبة جامعاتنا وباحثينا لتصيـر ثقافـةً عامة في مؤسسـات التعليم ومراكز البحث العلمي فـي مجتمعاتنا إن أردنـا لتلك المؤسسـات والمراكز خاصةً ولمجتمعاتنـا عامةً نهضةً تخرج من حالة الاجترار والركود والكساد في المعرفة والثقافة والحياة. وأما الكتاب الذي بين يدي القارئ فلست بمتحدِّثٍ بأكثرَ مما أجملت؛ فهو سيتحدث بنفسه عن نفسه في سائر فصوله ومباحثه التي لا أكاد أشك في أنها لن تدع القارئ حتى يستوفيَ رحلته معها.

فلتكن تحيتي لبلال ولقرّائه في هذا السِّفر أني تحدثتُ عنه بما سبق من مقال. والله تعالى نسأل العفوَ والسداد وحسن الختام.

كوالالمبور
في ليلة ٢٦ رمضان ١٤٤٤هـ = ١٧ أبريل ٢٠٢٣م

مُحَمَّد الطّاهِر المِيَساوِيّ

مقـدمة

الحمـد لله الـذي سـخر لهـذا الديـن من الأئمة منـارات للهـدى، وخطَّ لنـا بمداد فكرهم نهجًا يُقتفى، وشيَّد بأصولهم وقواعدهم صرحًا للعلم وبنى، والصلاة والسلام على النبي المجتبى، وعلى آله وصحبه ومَن اقتفى أثرهم وبهديهم اقتدى.

وبعدُ،

فإن الإمامَ أبا الحسنِ عليَّ بنَ إسـماعيلَ الأشـعريَّ عَلَمٌ من أعلام نهاية القرن الثالـث الهجـري وبداية القرن الرابـع (٢٦٠-٣٢٤هـ)، حيث إنه قد برع في العديد مـن العلوم، كالفقه والأصول والحديث والتفسـير، واشـتهر فـي درس علم الكلام ومسـائل العقيدة، وحولها دارت كتبه السـتة التي وصلت إلينا[١] من تراثه المترامي الأطراف. وكذلك فإن المدرسة الفكرية التي أرسى قواعدها أبو الحسن الأشعري التي باتت تُعرَف باسـمه قد اشـتهرت في درس علم الكلام ومسـائل العقيدة، حتى إنه إذا ذُكِر اسـم الأشـعري انصرف الذهن إلى هذه المسائل، بل قد يَظن البعض أنه لم يشتغل إلّا بهذا الفنِّ من العلوم الإسلامية، ومن هنا فقد كان التركيز على دراسة تراث الأشعري منصبًّا على ما دوَّنه من آراء في مسائل علم الكلام والعقيدة.

(١) وهذه الكتب السـتة هي: مقالات الإسـلاميين واختلاف المصلين، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، رسـالة إلى أهل الثغر، رسـالة استحسان الخوض في علم الكلام، الإبانة عن أصول الديانة، رسالة في الإيمان.

غيـر أن المتصفِّـح لسـيرة حياتـه وما وصلنا من بعـض مؤلفاته وما نُسِـب إليه من آراء عن طريق تلاميذه، أو ما كان محفوظًا منها في بطون الكتب في شـتى المجالات، وما كُتب عنه من تراجم؛ يَجِد أنه العالِم المتكلم الفقيه الأصولي المفسِّـر، إلّا أن عدم وصولنا إلى ما خطّه بيمينه من تراثه العلمي في هذه المجالات حال دون تناوله بالبحث والدراسة فيما سوى علم الكلام الذي اشتهر به.

إن عدم اطلاعنا على إرث الأشـعري المباشـر في علوم الفقه والأصول والتفسير والحديـث لا يَعني عدم القدرة على الكشـف عن مجمل آرائـه في هذه العلوم ومعرفة منهجـه وطريقتـه في تناولها، ولا يحول دون إظهار الملامح الكبرى والسـمات العامة لفكره فيها؛ إذ إن ما وصل إلينا من كتبه وما دوّنه تلامذته وأتباع منهجه مِن بعده فيه من المادة العلمية يمكِّننا من الوقوف على المفاصل الأساسية والقضايا الكبرى لفكره في هـذه العلوم، وإن لم يكُن بالشـكل الذي يوصلنـا إلى معارف تفصيلية عن حقيقة فكره فيها كما لو أن جميع كُتبه في هذه العلوم قد وصلت إلينا، حيث إن الكتب السـتة التي وصلتنا من تراثه المترامي الأطراف يصعُب علينا أن نعتمدها أصولًا لعقيدته التي اشتهر بها، فكيف بنا نعتمدها أصولًا لباقي العلوم التي لم يصلنا من مصنفاته فيها شيء؟!

وقد ذكر أبو بكر بن فورك في كتابه «مجرد مقالات الشـيخ أبي الحسـن الأشـعري» أنّ الأشـعري سـار في أصول الفقه على نسق الإمام الشـافعي، حيث قال: «وكان يذهب في أغلب مسـائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشـافعي في كتاب «الرسـالة» في أحكام القـرآن»[١]. ومـع ذلك تفترض هذه الدراسـة أن شُـهرة الأشـعري واهتمامه بعلم الكلام كان لهمـا أثـر كبير مـن حيث حصول علاقة عضويـة بين هذا العلم وعلـم أصول الفقه، أدَّت إلى تكوُّن منهجية مسـتقلة في التفكير التشـريعي عنده في مقابل المنهجية الفكرية

---

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص١٩٣.

الاعتزاليـة التـي خرج عنها، مهما كان مِن توافُقها أو تخالفها مع المنهجية الأصولية التي أرسى قواعدها الكبرى الإمام الشافعي. وهذا الافتراض يعزِّزه أنّ «حياة الإمام الأشعري [كانت] بين قرنَين كلاهما يؤسس لأصول الاجتهاد، وكلاهما يؤرِّخ لأزمة الاجتهاد»(١).

ولـذا فالـدارس لتـراث الأشـعري فـي أيٍّ مـن هـذه العلـوم ـ ومِـن ذلك علم أصـول الفقـه الـذي عليه مـدار كتابنا ـ لا بـد أن يكون واضحًا لديه أنـه مهما حاول السعي للقطع بمنهج الأشعري وفكره فيما يتناول من مسائل وموضوعات، فإنه لن يعـدوَ الملامـح العامة والأصول الكلية لفكر هـذا العَلَم الكبير، حيث «إن ما وصل إلينـا ممـا نُسِـب للأشـعري من مصنفـات عديدة تتنـاول ـ كما يلوح مـن عناوينها ـ موضوعـاتٍ متعـددةً، وقضايا متنوعـةً، قليلٌ جدًّا؛ إنه يغدو من غير اليسـير التعويلُ عليه لاستخلاص صورة نهائية وإصدار أحكام قاطعة بشأن فكره وموقفه ومنهجه. ومهما أمكن اللجوء لتدارك النقص وسد الفراغ الناجمَين عن ذلك، إلى تتبُّع ما نُقِل عنه من أقوال، وإلى حمل كلامه في تآليفه الموجودة على ما تسـمح به من محامل التأويل؛ فإن ذلك لن يعدوَ كونَه وجهًا في التقريب لا يبلغ الجزم واليقين»(٢).

وحسبُنا في بيان فكره ومنهجه في أصول الفقه ما قرَّره الفقهاء من أنه ما لا يُدرَك كلُّه لا يُترَك جُلُّه، والميسور لا يَسقط بالمعسور، أما إذا أردنا صياغة آراء الأشعري الأصولية على حسب تطوره الفكري فهذا أمر صعب، كما يقول محمد كمال إمام: «والرأي عندي أن صياغةَ آراء الأشعري وإعادةَ ترتيبها وَفقَ تطوره الفكري تُعَد أمرًا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلًا، ومن بينها بالطبع آراؤه في علم أصول الفقه»(٣).

---

(١) المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل لمحمد كمال إمام ص٧٨.

(٢) إسـهام الأشـعري في إرسـاء قواعد الحوار وتأسـيس منهجيـة المراجعـة والتقويم: عرض وتأصيل لمحمد الطاهر الميساوي ص٥٥.

(٣) المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل لمحمد كمال إمام ص٨٢.

وعليـه فـإنّ الناظـر في الأبحاث والدراسـات التي تناولت موضـوع أصول الفقه ومسـائله عند الأشـعري يجد أنها محدودة شـكلًا وموضوعًا، ولعل السـبب في ذلك ما ذكرناه من عدم وصول التراث الأصولي الذي خطّهُ الأشـعري بيده إلينا، وما توفر لدينـا من دراسـات أصولية للأشـعري لا يَعـدو أن يكون تجميعًا لبعـض آرائه وأقواله الأصولية، وهذه إمّا أن تكون على سبيل العرض والتحليل الأوليّ لآراء الأشعري في بعض أمهات المسائل الأصولية دون استقصائها كلها ولا تتبُّع تفاصيلها، وإما أن تكون على سبيل المقارنة بين الأشعري وغيره من أئمة الأصول دون تحليل وتركيب للآراء والأقوال المنسـوبة إليه. ونوع آخر من الدراسـات تناول الأشعري في سياق الحديث عن المدرسة الأشعرية بشكل عام دون تخصيص للأشعري بالبحث والدراسة والبيان لفكـره ومنهجه، وخاصةً في أصول الفقه، ونوع أخير من هذه الدراسـات، وهو الذي يتحدث عن موضوع واحد بعينه من مواضيع الأصول عند الأشعري.

وبناءً على ذلك، وبالرغم من المكانة التي يحتلها أبو الحسن الأشعري في سياق تطـور الفكر الكلامي والتشـريعي الإسـلامي؛ فإننا لا نملك رؤيـة علمية متكاملة عن العناصر المعرفية والمنهجية التي تشكِّل فكره التشريعي بخصوص الأحكام الشرعية ومداركهـا، والأدلـة وطرق اسـتفادة الأحكام منها، وعلاقة الأدلـة بعضها ببعض، وما إلى ذلك من عناصر البحث الأصولي، بحيث يمكن أن نَصِف تلك الرؤية بأنها تمثِّل الفكر الأصولي للأشعري بوصفه نسقًا علميًّا متكاملًا.

وسـبب ذلـك: أن آراء الأشـعري في مسـائل أصـول الفقه لم تُـدرَس في ذاتها أصالةً واستقلالًا، وإنما تم تناولها غالبًا إما في سياق بحوث كلامية، وإما في إطار دراسـات للفكر الأصولي في مراحله المتأخرة عند الباقلاني والقاضي عبد الجبار والجويني وأمثالهم، والتي جرى فيها تطوير أفكاره، وتأويل مواقفه، والتفريع على مسائله، والأخذ بلازم قوله.

وكذلك فإنه لا توجَد دراسة مستقلة تمزج بين الاستقصاء والعرض للآراء الأصولية للأشعري وتحليلها وتركيبها من أجل الوصول إلى صورة متكاملة متسقة الجوانب للفكر الأصولي عنده بوصفه نظامًا متكامل العناصر متَّسِق البناء. هذا بالإضافة إلى العديد من الآراء والمسائل الأصولية التي اختلف النقل فيها عن الأشعري، والتي لم يَجرِ تحقيق نسبتها إليه، ولا معرفة الرأي الراجح عنده فيها، وهذا ما سيعمل الكاتب على استدراكه في هذا الكتاب قدر الإمكان.

ولعل مِن أقدم تلك البحوث والدراسات ما كتبه حسين خلف الجبوري عن الإمام الأشعري وآرائه الأصولية[1]، حيث عمل على تتبُّع واستخراج الآراء الأصولية للأشعري من كتب الأصول عمومًا على اختلاف مذاهب أصحابها، واستدل عليها بما ورد في المصادر التي رجع إليها.

وقد اعتمد الكاتب على قائمة طويلة من كتب الأصول، إلّا أنه قد غابت من هذه القائمة ألصقُ الكتب بالإمام الأشعري، وهي مصنَّفاته التي وصلت إلينا، الأمر الذي يخبِر عن إشكال كبير في هذه الدراسة، عِوَضًا عن إغفاله أوثق المصادر التي دوَّنت آراء الأشعري، كـ«مجرد المقالات» لابن فورك، هذا بالإضافة إلى مجموعة من المصنفات الرئيسة والتأسيسية في البناء الأصولي التي لم يكُن لها أيُّ حضور في دراسته، كـ«الفصول في الأصول» لأبي بكر الجصاص، و«التقريب والإرشاد» للباقلّاني، والجزء الخاص بالشرعيات من كتاب «المغني في التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار، و«المعتمد» و«شرح العمد» لأبي الحسين البصري.

ويندرج فيما سبق ذكره من إشكال منهجي متمثِّل في عدم الرجوع والاعتماد على ما وصلنا من كتب الإمام الأشعري نفسه بحثٌ عن «آراء أبي الحسن الأشعري

---

(١) الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية لحسين خلف الجبوري ص٤٥-١٠٤.

الأصولية: جمعًا وتوثيقًا ودراسةً» لأسامة بن محمد بن إبراهيم الشيبان. ومن هذا القبيل من الدراسات كذلك أطروحة «الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية: دراسة تحليلية نقدية» لليلى حداد، حيث غابت عن هذه الدراسة ـ وعن اللجنة العلمية التي أجازتها والتي تضم سبعةً من الأساتذة ـ كتبُ الإمام الأشعري وكأنّها لم تكن لها أيُّ صلة بموضوع البحث!

هذا بالإضافة إلى إشكاليات منهجية أخرى في هذه البحوث، كعدم تحرير المسائل، والتحقق من نسبة الأقوال إلى أصحابها، مع إغفال لمجموعة من المسائل لم يتمَّ تناولها في إطار الحديث عن الآراء الأصولية عند الإمام الأشعري، هذا إذا غضضنا الطرْف عن خُلوِّ هذه الدراسات من البُعد التحليلي التركيبي للمباحث الأصولية.

وينضم إلى هذه الدراسات كذلك بحثٌ حول «مخالفات الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية» لسعدي خلف مطلب الجميلي[١]، الذي حاول فيه الباحث النظر إلى أصول الفقه عند الأشعري من زاوية أخرى تُعنى ببيان «الرُّقي العلمي الذي وصل إليه الأشعري في مخالفته لجمهور الأصوليين، فاستقل بهذه الآراء عنهم»[٢]، لكنه لم يتم التعويلُ في بحثه ابتداءً على أيٍّ من مصنفات الأشعري نفسه، ولا الرجوعُ إلى «مجرد المقالات» لابن فورك، بوصفها مصادرَ أولية تُلتمَس فيها آراؤه وتقريراته في مسائل أصول الفقه.

وفي مقال عن «المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل»[٣] حاول محمد كمال إمام، تحديدَ ملامح المنهج الأصولي عند الأشعري معتمدًا في ذلك على كتابَين كلاهما لابن فورك، وهما: «مجرد مقالات الشيخ

(١) مخالفات الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية لسعدي خلف مطلب الجميلي ص٨٣-٢١٤.

(٢) مخالفات الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية لسعدي خلف مطلب الجميلي ص٤.

(٣) المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل لمحمد كمال إمام ص٧٧-١٠٠.

أبـي الحسـن الأشـعري»، وكتاب «الحدود فـي الأصول»، بالإضافـة إلى مجموعة من المراجع حاول الاسـتفادة منها قدر الإمكان كـ«التقريبِ والإرشـاد» للباقلاني، و«التلخيصِ» لابن القاص، وغيرِها من المصادر الأصولية، حيث توصَّل إلى ثلاثة ملامح أساسية للمنهج الأصولي عند الأشعري تناول فيها العلاقةَ العضوية بين علم الـكلام وعلـم أصول الفقه، وبملمـح ثانٍ عَنْوَنه بالتفرقة فـي الاجتهاد بين الأصول والفروع، وختم ببيان دفاع الأشعري عن أصول الشافعي.

غيـر أنّ هـذا المقـال الموجَز لا يعدو أن يكون خطوطًا عريضة لبعض المسـائل المتعلقـة بأصول الفقه عند الأشـعري، وهي فـي بعض جوانبها تحتاج إلى إعادة نظر فيما قرَّره الباحث عن منهج الأشعري، خاصّة فيما يتعلق بدفاع الأشعري عن أصول الشـافعي. علـى أي حال، فهذا البحث ـ كما قال مؤلفـه ـ «يقدِّم عرضًا وتحليلًا أوليًّا لآراء الأشـعري فـي بعـض أمهـات المسـائل لعلـم أصول الفقـه، علَّها تكـون حافزًا لبحوث أكثر استقصاءً وأبعد غورًا»[١].

وقد حاول سـعيد بنسـعيد العلوي في كتابه «الخطاب الأشـعري: مسـاهمة في دراسـة العقل العربي الإسـلامي» «الإبانةَ عن مكونات الخطاب الأشعري في عصره الكلاسـيكي، والكشـف عن الآليات المعرفية التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في تعبيراته الكبرى والرئيسـة: الكلامية، والأصولية، والأخلاقية، والسياسيّة»[٢]. إلّا أنّ الكاتـب تناول المنظومة الأشـعرية بشـكل عـام، وهو ما أدى إلى عـدم إعطاء صورة واضحة ومفصلة عن منهج الأشعري وفكره، خاصة في مجال علم الأصول، وهو ما أدى إلى تغييب شـخصية الأشـعري الأصولية في ثنايا الحديث عن سمات الخطاب الأصولي عند تلاميذه وأتباع مذهبه.

---

(١) المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل لمحمد كمال إمام ص٧٧.

(٢) الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي لسعيد بنسعيد العلوي ص٧.

هذا بالإضافة إلى ما قدَّمه محمد كمال إمام أثناء تناوله لهذه الأطروحة، حيث قال: «أما الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي فيقدِّم لنا في «الخطاب الأشعري» عقلًا أشعريًّا لا ينطلق من البحث في أصول المذهب الأشعري ومصادره، وإنما يستهدف الكشف عن صيرورة النسق الأشعري ورصده أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. وهذا الهدف معقول وجميل في ذاته، إلّا أن غربة المنهج الذي سلكه العلوي لقراءة المتن الأشعري تجعله غريبًا عن موضوعه، وتجعل رحلة البحث عن عقل أشعري... رحلةً لا تصل إلى الشاطئ المنشود، ولا تمكن هذا العقل من تحقيق أصول المذهب على نحو ما تقررت عليه في علم الكلام ثم في أصول الفقه، طالما أن الشيء الأساسي الذي لا بُد أن يلفت نظر الباحث الإبيستيمولوجي في علم أصول الفقه هو أن النشاط العقلي داخله وحيد الاتجاه، يتجه دائمًا من اللفظ إلى المعنى، كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة»(١).

وعلى هذا النسق من الدراسات أتى كتاب «علم الكلام الإسلامي المبكر: المعتزلة والأشعري: نصوص ودراسات حول تطور وتاريخ علم الكلام» (Early Islamic Theology: the Mu`tazilites and Al-ash`ari: Texts and Studies on the Development and History of Kalam): لريتشارد فرانك(٢)، وهو عبارة عن كتاب جُمِعت فيه مجموعة من الأبحاث والمقالات العلمية للمستشرق ريتشارد فرانك، تدور جميعها حول علم الكلام عند المعتزلة وتطوُّر الفكر عند الأشعري، حيث تسعى هذه الدراسات إلى تقديم تحليل فلسفي وفَهْم للدعائم النظرية للتقاليد الفكرية التأسيسية في القرون الأولى للإسلام، وقد احتوى هذا الكتاب على تسعة فصول، يهمنا منها الفصول الأربعة الأخيرة، وهي: السادس؛ تحدث فيه عن

---

(١) المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري لمحمد كمال إمام ص٨٤.

(2) Richard M Frank, Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari Texts and Studies on the Development and History of Kalam, Variorum: Aldershot Ashgate, 2007), vol.2.

عناصر في تطوّر منهج الأشعري، والسابع عن بنية السببية عند الأشعري؛ تحليل لكتاب «اللُّمع»، والثامن في مفهوم الطبيعة عند الأشاعرة ودور الاستدلال التأملي في اللاهوت، أما الأخير فتناول كتاب «الحث على البحث» للأشعري: نصه وترجمته. وقد تناولت هذه الفصول مجموعة من المباحث والكتب الكلامية للأشعري، وقد احتوت على مجموعة من المسائل المشتركة بين علم الكلام وأصول الفقه.

وليس من المبالغة إن قلنا: إنّ أفضل ما وقفنا عليه في دراسة الفكر الأصولي عند الإمام الأشعري وسَلِمَ من الإشكاليات السالف ذِكرُها هو ما كتبه المستشرق الفرنسي دانيال جيماريه في كتابه «مذهب الأشعري» (La Doctrine D'al-Ash'ari)[1]، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب سابق في تدوينه ونشره على جميع الكتب والأبحاث التي ذكرناها، إلّا أن أحدًا من هؤلاء الباحثين لم يلتفِت إليه، وهذا إشكال آخر يُضاف إلى ما تم ذكره من إشكالات علمية.

على أي حال فإن هذا الكتابَ من أشمل الدراسات التي تناولت الأشعري بالبحث والدراسة، حيث تناول فيه الكاتب عدة جوانب من فِكر الأشعري، ركز فيها على الجانب الكلامي عنده، وتعرَّض في المباحث النهائية من كتابه إلى جوانبَ من الفكر التشريعي عند الأشعري، وناقش مجموعةً من آرائه الفقهية والأصولية وحلَّلها. وقد اعتمد في كتابه على مجموعة كبيرة من المصادر التي أوردت ونقلت آراء الأشعري في مختلف الجوانب، ولا سيما مؤلفات الأشعري نفسه، ولم يقتصر على كتاب «مجرد المقالات»، حيث اعتبره جيماريه ليس كافيًا للتحدُّث عن الأشعري في شتى الجوانب، وقد قام كذلك بالمطابقة التامة بين الآراء التي يوردها هو عن الأشعري وبين الآراء التي تَرِد في كتاب «اللمع»، أو تلك التي ينقلها أبو منصور البغدادي، وإمام الحرمين الجويني، وأبو القاسم الأنصاري، وغيرهم من علماء الأشعرية.

(1) Daniel Gimaret. (1990). La Doctrine d'al-Ash'ari, Paris: Les Editions du Cerf.

ومع هذا الجهد الذي قدَّمه جيماريه في كتابه فإن دراسته لم تتناول سوى النَّذر اليسير من المباحث الأصولية عند الأشعري، وكذلك فاته في العديد من المواضع التي تعرَّض لها نصوصٌ مهمة من كتب الأشعري الكلامية التي بين أيدينا.

ولا يَقِل أهميةً ومراعاةً للمنهج العلمي في الكتابة عما كتبه جيماريه ما قام به الشريف حاتم بن عارف العَوْني في كتابه «اليقيني والظني من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمُحَدِّثين»، حيث تناول فيه الباحث واحدةً من أهم القضايا المشتركة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم الحديث، وهي قضية القطعي والظني في السنة النبوية. وقد قام البحث «بتسليط الضوء على مواقف الاتفاق والافتراق بين منهج الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهج المحدِّثين في التفريق بين اليقيني والظني من الأخبار، وفي منهجهم في الاحتجاج بهما»(١). وقد تناول في الفصل الأول من كتابه حُجية السنة بين أبي الحسن الأشعري والمحدِّثين، وفي الفصل الثاني تطرَّق إلى اليقينيِّ والظنيِّ من الأخبار وحُجِّيتِهما عند أبي الحسن الأشعري، وهما الفصلانِ الأكثرُ أهميةً بالنسبة لنا في هذا الكتاب.

ومما يلاحَظ على هذا البحث أنه حاول فيه تجميع الأقوال والآراء التي تُنسَب إلى الأشعري من خلال كتاب «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، ومن خلال أقوال ثلاثة من علماء الطبقة الثانية من تلامذة الأشعري، وهُم الباقلاني، وابن فورك، وأبو إسحاق الإسفراييني.

ومع أهمية هذه الدراسة وتميُّزها فإن البُعد التحليلي التركيبي لهذه الآراء لم يكن بالشكل الذي يوصِلنا إلى أسباب تَكَوُّن فكر الأشعري فيما يختص بالأخبار،

---

(١) اليقيني والظني من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمُحَدِّثين للشريف حاتم بن عارف العوني ص٨.

وما هي الجذور الفكرية التي دفعت به للأخذ بهذه الأقوال؟ كذلك قد فاته الوقوف على بعض النصوص المهمة الواردة في «مجرد المقالات» التي أشرت إليها في موضعها من هذا الكتاب.

ومن خلال هذا العرض الموجَز لمجموعة من الدراسات تبيَّنَ لنا عددٌ من الإشكاليات المنهجية في دراسة تراث الإمام الأشعري الأصولي التي قد وقع فيها بعض الباحثين، والمتمثِّلة في عدم الرجوع إلى ما توفَّر من مؤلفات للأشعري بين أيدينا ولا حتى إلى أقرب وأوثق المصادر منه عند بعض مَن تناول تراثَ الأشعري الأصولي بالبحث والدراسة. وكذلك السطحية في الطرح وخُلو بعض الدراسات من البُعد التحليلي التركيبي الذي من خلاله تتكوَّن الصورة العامة للدراسة.

ويُضاف إلى ذلك الخلل في التوثيق وعزو الأقوال إلى أصحابها والتحقق من نسبتها، إلى عدم الاطلاع الكافي على الجهود السابقة في مجال البحث، وأخيرًا وليس آخرًا الخللُ في ترتيب المباحث الأصولية، وغيرها من الإشكاليات المنهجية.

ولكي نسدّ هذه الفجوة ونستدرك الخلل كان لا بُد من اتباع منهج واضح في بحث الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري حتى نحيط بالموضوع من جميع جوانبه، وهذا يُحتِّم علينا ابتداءً السير وَفْق منهجٍ استقرائي في التتبُّع والجمع والاستقصاء للآراء والأقوال الأصولية للأشعري من مظانها، وذلك على عدة مستويات؛ الأول منها عن طريق ما وصلنا من كتبه في علم الكلام، مستفيدًا من العلاقة العضوية بين العِلمين. أما المستوى الثاني فمن خلال ما وردنا من كتابات تجمع آراء الأشعري، ككتاب «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» لابن فُورَك. والمستوى الثالث عبر جمع ما تفرَّق من آراء أبي الحسن الأشعري من ثنايا كتب الأصول المختلفة التي جاء فيها نسبة بعض الأقوال إليه.

وأخيرًا جمعتُ ما نُسب إلى الأشعري من أقوال أصولية في كتب التراجم التي ترجمت له، لِنَصل من خلال هذه المستويات إلى أقصى ما يمكن جمعه من أقواله وآرائه الأصولية بحيث لا نَدَع شاردةً ولا واردةً منها إلّا وصلنا إليها وَدَوّنّاها؛ لنتمكن من بناء قاعدة نستخلص منها فكره ومنهجه في أصول الفقه.

وهنا لا بُد من الإشارة إلى أني في كثير من الأحيان إذا وجدتُ رأيًا للأشعري في أحد كتبه أو أقرب المصنفات منه فإني أكتفي بذِكره عن هذه المصادر وأحِيل إليها دون ذِكر كلٍّ من أورد هذا الرأي عن الأشعري من أصحاب المصنفات الأصولية اللاحقة، إلّا إذا ورد فيها رأي آخر له أو رأي مخالف لما أوردناه عنه، أو إذا استدعى المقام تعضيد الرأي الذي أوردته بما ورد في هذه المصنفات.

غير أن المنهج الاستقرائي وحده لا يكفي لإعطاء صورة واضحة عن الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري؛ فكان من اللازم استخدام المنهج التحليلي الذي من خلاله تتوضَّح الملامح العامة لهذه الدراسة؛ إذ إنّ الباحث بعد استعراضِ ووصفِ الآراء الأصولية للأشعري وتصنيفِها على حسب الترتيب المعهود للمباحث الأصولية في كتب أصول الفقه اعتمد على هذا المنهج في تحليل وتفكيك الآراء الأصولية للأشعري ودراستها وتعليلها وتأويلها، ثم إعادة تركيبها في سياق الواقع والبيئة العلمية التي قِيلت فيها، ثم تقويمها في ضوء الأصول المعرفية والمنهجية الكلية التي ارتضاها الأشعري لنفسه؛ ليصل من خلال ذلك كله إلى الخصائص العامة للفكر الأصولي عنده.

وبناءً على هذه المناهج التي حددها الباحث للسير عليها، وقبل البدء بتناول المباحث الأصولية عند أبي الحسن الأشعري؛ كان لا بُدَّ من افتتاح هذا الكتاب بتحقيقٍ لسيرة الإمام أبي الحسن الأشعري ودراستها دراسةً تحليليةً مقارنةً بين كتب السِّيَر والتراجم، ابتداءً من ابن النديم صاحب «الفهرست» وصولًا إلى عصرنا الحاضر، الأمر الذي لم

يُسبَق إليه من قبلُ؛ ولعل السبب في ذلك أن الإمام الأشعري وعلى الرغم من المكانة التي يحتلها في تاريخ الفكر العقدي والتشريعي الإسلامي يُعتبَر من الشخصيات التي حصل فيها تجاذب بين أصحاب الفرق والمذاهب، فأتت هذه الدراسة لتكون منهجًا وسطًا في التعرض لسيرة الأشعري دون إفراط ولا تفريط، وتَعْرِضها كما وردت عند أصحاب السِّيَر والتراجم مع تقديم مقارنة وتحليل وإعادة تركيب لما ورد فيها بحيث نستطيع أن نخرج بصورة متعددة الجوانب حول سيرة الأشعري. وهذا بالتأكيد يمكّننا من فَهْم الظروف التي أحاطت بالأشعري والبيئة التي تكونت فيها آراؤه الأصولية.

ولما كان عنوان هذا الكتاب «الفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري» كان لا بُدّ من بيان المقصود بالفكر الأصولي، وبيان العوامل التي أثَّرت في تكوينه عند أبي الحسن الأشعري، فإذا اتضح المقصود من مصطلح «الفكر الأصولي» تبين لنا الفرق بينه وبين مجرد دراسة الآراء الأصولية أو المنهج الأصولي عنده، وهذا بدوره يوضِّح للقارئ الغاية التي من أجلها وُضِع هذا الكتاب.

وبما أن الإمام الأشعري اشتهر بعلم الكلام، وحوله دارت كُتبه الستة التي وصلت إلينا، كان لا بُدّ من التعريف بعلم الكلام ومنهج الأشعري في البحث الكلامي، وبيان علاقته بعلم أصول الفقه عنده، حيث إن الباحث يعتقد أنّ شُهرة الأشعري واهتمامه بعلم الكلام كان لهما أثر كبير من حيث حصول علاقة عضوية بين هذا العلم وعلم أصول الفقه أدَّت إلى تكوُّن منهجية مستقلة في التفكير التشريعي عنده.

فإذا تبيّن واتضح ما تقدم كان من السهل على الباحث الولوجُ إلى المباحث الأصولية عند الإمام الأشعري، ابتداءً من المقدمات العامة لمباحث أصول الفقه عنده، مرورًا بمباحث الحكم الشرعي ومباحث البيان في الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، وصولًا إلى أدلة الأحكام في فِكره الأصولي؛ لتتجلى من خلال ذلك كله الخصائص العامة للفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري.

وعلى هذا النسق وبهذا التدرُّج سِرت في ترتيب فصول ومباحث هذا الكتاب، فأتى في مقدمة وسبعة فصول، يحتوي كل فصل منها على عدد من المباحث والمطالب؛ ليتمكن القارئ من خلال ذلك من بناء صورة منهجية واضحة حول الفكر الأصولي عند الإمام الأشعري.

وليس لي غاية فيما كتبت إلّا بيان الحق فيما نُسِب إلى إمام أهل السنة الأشعري؛ فإن وُفِّقت إلى ذلك فبفضل الله عز وجل، وذلك ما أبغي، وإن كانت الأخرى فقد برئت ذمتي، فلا يُكلِّف الله نفسًا إلّا وسعها.

كوالالمبور
في ليلة ٢٧ رمضان ١٤٤٤هـ = ١٨ أبريل ٢٠٢٣م

بِلال بَرَكات سَلْهَب

الفصل الأول

أبو الحسن الأشعري عند مترجميه وسيرته الشخصية

تمهيد

يسعى الباحث في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على جانبَين مهمَّين في دراسة سيرة أبي الحسن الأشعري، يمكن من خلالهما أن نصل إلى تكوين صورة شاملة نوعًا ما عنه عند مختلف الاتجاهات والمذاهب التي وافقته أو خالفته. أما الجانب الأول فتناول فيه الباحث كتب التراجم التي تعرَّضت لسيرة أبي الحسن الأشعري على اختلاف توجهات أصحابها، وكيف كان تفاعلها مع أحداث سيرته في مختلف عناصرها، في محاولة لإظهار توجُّهات أصحاب هذه التراجم وأثرها في توجيه الفكر حول هذا الإمام. وفيما يتعلق بالجانب الآخر فقد تناول فيه الباحث بدراسة تحليلية مقارنةٍ ما ورد في كتب التراجم من معلومات حول تفاصيل حياة أبي الحسن الأشعري من جميع جوانبها، في محاولة من الباحث لتقديم تصوُّر شامل عن حياته بموضوعيةٍ وحيادية دون تعصب لأيّ فريق، سواء ممن وافقه أو اختلف معه.

المبحث الأول
أبو الحسن الأشعري عند مترجميه

المطلب الأول: أبو الحسن الأشعري عند مترجميه إلى القرن الحادي عشر الهجري

حتى نستطيع التعرف على نشأة أبي الحسن الأشعري وحياته في كافة جوانبها، وحتى نتمكن من الوقوف على مواطن الاتفاق والاختلاف في سيرته، ولكي نستطيع تحليل الأحداث الرئيسة في حياته ومواقف العلماء منه؛ لا بد أن نتعرف أولًا على الكتب التي ترجمت له وتناولت سيرته، ومعرفة الفروق بينها، وخصائص كل ترجمة، على حسب الترتيب الزمني لكتب السِّير والتراجم من حيث قُربها من الأشعري. وما وقفنا عليه من كتب السِّير والتراجم كان على النحو الآتي:

بالنّظر في كتب السِّيَر والتراجم عن سيرة الأشعري نجد أنّ أقدم ترجمة له تلك التي كتبها ابن النديم المعتزلي في «الفهرست»، حيث تَرجم له باسم «ابن أبي بشر»، ولست أدري هل أراد بهذه العَنْوَنة انتقاصًا وطعنًا في الأشعري كما فعل الأهوازي من بعده في كتابه «مثالب ابن أبي بشر»؛ حيث نسب الأشعري إلى جدٍّ غامض طعنًا منه في نَسَبِه إلى أبي موسى الأشعري[1]، أم أنه مجرد اجتهاد من غير قصد الإساءة؟ ومثار هذا التساؤل أنه لا تُوجَد - حسب اطلاعي - ترجمة للأشعري بهذا الاسم إلّا عند من أظهر العداء للأشعري، كابن النديم المعتزلي والأهوازي، حيث إنّ

(١) انظر: مثالب ابن أبي بشر لأبي علي الأهوازي ص١٦٥.

ابن النديم عندما بيَّن أن الدمياني وحمويه من أصحاب أبي الحسن الأشعري، قال: «وكان يستعين بهما على المهاتَرة والمشاغبة»[١]، فأفصح بهذا عن شيء من إرادته الانتقاص من قدر الأشعري.

وعلى أي حال فإن ترجمته جاءت بسيطةً مختصرةً، حيث لم تبلغ الصفحة الواحدة، تعرَّض فيها لاسمه بشكل مختصر، ثمّ بيَّن أنه كان معتزليًّا وتاب من الاعتزال، وذكر أنه كان فيه دعابة ومزح كبير، وختم ترجمته بذكر خمسة من كتبه، وبعض أصحابه[٢].

وتلا ابن النديم في الترجمة لأبي الحسن الأشعري أبو علي الأهوازيُّ في كتابه «مثالب ابن أبي بشر»، حيث بدأ ترجمته ببيان حال العلماء وابتعادهم عن السنّة، وأن الله لا يخلي الأرض من العلماء المنتصبين للرد على أهل الباطل والبدع، ثم تعرَّض لنسب الأشعري وشكَّك في نسبته إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وإلى أهل السنة، وتحدَّث بعد ذلك عن تاريخ ولادته ووفاته، ثم ساق الروايات والأسباب التي تتحدث عن رجوع الأشعري عن الاعتزال، مشكِّكًا فيها، وبيَّن بعدها أن توبته غير مقبولة مستدلًّا على ذلك بجملة من الآيات والأحاديث، ثم ذكر كتاب «الإبانة» للأشعري وأنه صنَّفه وقايةً من أهل السنة، بعدها شرَع في إيراد الروايات التي تطعن في دِين الأشعري والتزامه وعلمه، وختم بالحديث عن موته والصفة التي مات عليها[٣].

ثم تلاه في الترجمة للأشعري وجاء بعده الخطيبُ البغدادي في كتابه «تاريخ مدينة السلام»، فساق اسم الأشعري كاملًا، وذكر مولده، ووفاته واختلاف المؤرخين فيها، ومكان دفنه، ثم ذكر رواية ابن حزم في تاريخ وفاته وعدد مصنفاته دون ذكر عناوينها،

---

(١) الفهرست لابن النديم ص٢٥٧.
(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٥٧.
(٣) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٣-١٦٥.

وساق بسنده رواية بُنْدار بن الحسين في مصدر رِزق الأشعري، وختم البغدادي ترجمته للأشعري بقول أبي بكر بن الصيرفي الذي ساقه بسنده أيضًا: من أن المعتزلة كانوا «قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهرَ الله تعالى الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم»[١].

ومما يدعو للعجب هنا قِصَرُ ترجمة الخطيب البغدادي لأبي الحسن الأشعري، حيث لم تتجاوز ترجمته الصفحة الواحدة، وقد عزا بشار عواد معروف سبب قِصَر هذه الترجمة إلى أمرَين: «الأول منهما: أنّ أبا الحسن الأشعري لم يكن مشهورًا برواية الحديث. وثانيهما: أنه لم يكن بالشُّهرة التي صارت له فيما بعدُ حينما كثر المعتنقون لمذهبه، وانتشرت عقيدته بين الناس، والأوَّل أوْلى»[٢].

ويبدو أنّ ترجيح معروف ليس دقيقًا؛ لأن الخطيب البغدادي لم يقتصر في «تاريخه» على ترجمة المحدِّثين؛ فقد أطال في ترجمة غيرهم من القُضاة والفقهاء وبعض الشعراء وغيرهم، وإن كان حريصًا على ذِكر المحَدِّثين أكثر من غيرهم، حيث إنه لم يدع أحدًا من المحَدِّثين مهما ضعُف شأنه وقلَّ خطره إلّا وقد ذكره. ولعل السبب الأرجح في قِصَر الترجمة هو عدم وقوفه على مادة علمية إضافية مهمة في ترجمته للأشعري، وميله إلى الاختصار، حيث إنّه كان حريصًا على إضافة كل ما يَستجِد له من أخبار المتَرجَمين ووفياتهم[٣].

ويتأكد ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الخطيب البغدادي كان على منهج الأشعري في العقيدة، وعلى مذهبه في الفقه، وكذلك مَيل الخطيب إلى التخفيف والاختصار في بعض التراجم كما فعل مع ترجمة الشافعي، حيث قال: «لو استوفينا

(١) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠-٢٦١.
(٢) أبو الحسن عند مترجميه إلى القرن الثامن الهجري ـ نظرة نقدية تاريخية لبشار عواد معروف ص١٠٠.
(٣) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١: ٧٤.

مناقب الشافعي وأخباره لاشتملت على عدة من الأجزاء، لكنا اقتصرنا منها على هذا المقدار ميلًا إلى التخفيف وإيثارًا للاختصار»[١]، فلا يُعَد اختصار ترجمة الخطيب البغدادي للشافعي انتقاصًا من قدر الشافعي، ولعل الأمر كذلك في ترجمته للأشعري.

ومن العلماء المعاصرين للخطيب البغدادي ابنُ حزم، إلّا أنه لم يتطرق إلى جوانب حياة الأشعري، وإنما اكتفى بالحديث عن عقيدته، وكان شديدًا في ردوده وانتقاداته كعادته رحمه الله.

أما السمعاني فقد جاءت ترجمته للأشعري في «الأنساب» مختصرةً أيضًا، حيث بدأها بالحديث عن أصل الأشعري وأنه يرجِع في نسبه إلى قبيلة أشعر من اليمن، ثم ربط نسب الأشعري بالصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وتحدث عن مولده ووفاته وأنه صاحب كُتب وتصانيف، ولم يَزِد شيئًا على ما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمته[٢].

أمّا ابن عساكر الذي خصَّ الأشعري بكتاب كامل هو «تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، فتُعَد ترجمته من أوسع الترجمات وأشملها، وقد كان السبب في تأليف هذا الكتاب هو الرد على مَن طعنوا في الأشعري، وانتقصوا مِن قدره في العلم والدِّين، حيث قال ابن عساكر في مقدمة كتابه: «ولولا سؤال مَن رأيت لحقِّ سؤاله إيّاي ذمامًا، فألزمت نفسي امتثال ما أشار به عليَّ احترامًا؛ لَصَدفتُ عن ذكر وقيعة ذوي الجهل في الأئمة احتشامًا، لكني اغتنمت الثواب في إيضاح الصواب في عُلو منزلته اغتنامًا... وسأذكر ما حضرني مِن ذكره، وأبيِّن ما وقع إليَّ من أمره، راغبًا إلى الله في إيضاح التحقيق، وطالبًا منه المعونة والتوفيق»[٣].

(١) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ٢: ٤١٤.
(٢) انظر: الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٣-٢٧٤.
(٣) تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر ص٣٥-٣٦.

وقد اشـتمل الكتاب على عشرة أبواب استوعبت جميع جوانب حياة الأشعري، حيث اعتُبِر هذا الكتاب مرجعًا رئيسًا لكل مَن كتب بعد ابن عساكر عن الأشعري.

وقـد وُجِّهـت لهـذا الكتاب جملةٌ مـن الانتقادات، لعل أهمها هو أن ابن عسـاكر اعتمد في تفسير بعض الأحداث الأساسية في حياة الأشعري على الرؤى والمنامات؛ ممـا جعل منهجه في ذلـك «بعيد الصلة بالمنهج العلمي»[١] كمـا يرى حمودة غرابة، وأيده في ذلك جلال موسى في كتابه «نشأة الأشعرية وتطورها»[٢]، إلّا أن فوقية حسين خالفتهمـا فيمـا ذهبا إليه، حيث ذهبت إلى «أن ابن عسـاكر مؤرِّخٌ له قدره ومكانته في مجـال التاريـخ، وأنه إذا كان قـد حَرَص على ذِكر مناقب الأشـعري، فلأنه كان بصدد الرد على المفترين على هذا الإمام، أما اعتماد الرؤى فيجب أن نتبين أنها ليست رؤًى عاديةً، وإنما هي رؤًى تحدث فيها النبي ﷺ مع النائم، وهو أبو الحسن الأشعري»[٣].

وإن كنـت أتفق مع فوقية حسـين في أن ابن عسـاكر مؤرِّخ لـه قدره ومكانته في التاريـخ، فـإن المشـكلة ليسـت الرؤيـة ذاتها وإن كان قـد تحدَّث فيهـا النبي ﷺ مع أبي الحسن الأشعري، فالمشكلة الأساسية في سند بعض هذه الرؤى؛ فبعض أسانيد هذه الرؤى منقطعة، كما هو الحال مع أبي بكر إسـماعيل بن أبي محمد بن إسـحاق القيروانـي، حيـث إنه كان حيًّا إلى سـنة ٤٠٣هـ، وهو قيروانـي لا تُعلَم له رحلة إلى العراق، وعمره يبعد أن يكون اتصل بأبي الحسـن الأشـعري، فضلًا عن أنّ أحدًا لـم يَذكـر ذلـك، وكذلك باقـي الرؤى والمنامـات المذكورة ـ خاصةً في أسـباب تحول الأشعري عن الاعتزال ـ ضعيفة الأسانيد، وفيها شيء من التناقض.

---

(١) أبو الحسن الأشعري لحمودة غرابة ص٨.

(٢) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد موسى ص١٦٧.

(٣) مقدمة تحقيق كتاب الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري لفوقية حسين محمود، هامش ص١٠.

وهـذه ملاحظـة في العديـد من الأخبار والروايات التي سـاقها ابن عسـاكر، حيث إنه قد قام بجمع كل ما أتِيح له من أخبار وروايات عن الأشـعري دون اشـتراط الصحة فيها، وهذا ما يجعلنا نتوقف في قبول بعض هذه الأخبار، ولعل الحديث عن منهج ابن عساكر في كتابه بحاجة إلى دراسة مستقلة لن نستطيع الإلمام بجوانبها في هذا الموضع.

أمـا ابـن الجوزي فقد سـرد فـي كتابه «المنتظـم» بعض الروايـات التي أوردها الأهوازي، أظهر فيها حِقده على الأشعري، ولـم يأت فيها بجديد[١].

وقـد ترجـم ابـن الصلاح فـي كتابه «طبقـات الفقهاء الشـافعية» لأبي الحسـن الأشـعري ترجمةً مختصرةً لا تتجاوز الصفحتَين، نقل فيها عن الخطيب البغدادي وابن عسـاكر، ولـم يأت فيها بجديد، سـوى أنه جزم بأن الأشعري شافعيّ المذهب وخَطَّأ مَن قال: إنه مالكي[٢]. وكذلك فعل ابن خَلِّكان في «وفيات الأعيان»[٣].

وفي «فهرست» اللَّبْلِي ترجمةٌ للأشعري تقرب من خمس وعشرين صفحة، حيث إنه اهتم بترجمة جميع رجال إسناده إلى أبي الحسن الأشعري، واعتمد في ترجمته للأشعري على ما كتبه الخطيب البغدادي وابن عساكر، ولـم يأت فيها بجديد[٤].

أمـا الذهبي فقد ترجم للأشـعري في عدة مواضع: في كتابه «تاريخ الإسـلام» الـذي يُعتبَـر عمـدة كُتبـه الترجميـة، ثم في كتاب «سـير أعـلام النبلاء» الـذي يُمثِّل التراجم المنقَّحة من «تاريخ الإسـلام»، وتلاهـا بترجمة أخرى في كتاب «العِبر في خبـر مَـن عَبر»[٥]. ولعـل ما يميِّز ترجمـة الذهبي في «تاريخ الإسـلام» أنه نقل فيها

(١) انظر: المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٢٩-٣٠.
(٢) طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١: ٦٠٤-٦٠٦.
(٣) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ٣: ٢٨٤-٢٨٦.
(٤) انظر: فهرست اللبلي ص٩٧-١٢٢.
(٥) انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، حوادث ووفيات ٣٢١هـ-٣٣٠هـ، =

عن المؤيدين والمخالفين للأشعري، فقد ساق روايات عن الخطيب البغدادي وابن عساكر، وكذلك ساق روايات عن الأهوازي. ومن أهم إضافات الذهبي في ترجمته للأشعري في الكتاب المذكور ذِكره أحداث مناظرة الأشعري للجُبّائي في مسألة الأصلح.

أما في «سير أعلام النبلاء» ـ وهو الكتاب الذي صنفه بعد التاريخ بقرابة العشرين عامًا ـ فقد أضاف أمورًا ليست موجودةً في كتاب «تاريخ الإسلام»، وكذلك حذف بعض ما تناوله في «تاريخ الإسلام»، فمن الأمور التي أضافها ذِكرُهُ أنّ الأشعري «كان عجبًا في الذكاء وقوة الفَهْم»[١]، وأنه كان له «ذكاء مُفرِط، وتبحُّر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمّة تقضي له بسَعة العلم»[٢]. وكذلك وقوفه بنفسه على أربعة تواليف في الأصول لأبي الحسن يَذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات[٣]، وغيرها من الأمور.

ومن المفارقات بين الكتابين: أنه في «التاريخ» ساق روايات عن الأهوازي، في حين لم يأتِ بها في «السير»، واستعاض عنها بذكره أنّ الأهوازي ألَّف جزءًا في مثالب ابن أبي بشر، وأنّ فيه أكاذيب. وفي الوقت نفسه ذكَر أنّ ابن عساكر جمع مناقب الأشعري، منبِّهًا إلى أنّ بعضها غير صحيح أيضًا.

أمّا كتاب «العبر» فقد جاءت الترجمة فيه مختصرةً جدًّا، حيث لم تبلغ نصف صفحة، وليس فيها جديد.

ومن الأمور المتعلقة بتراجم الذهبي للأشعري شدةُ نكير السبكي عليه؛ فقد

= ٢٤: ١٥٤-١٥٨، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٥-٩٠، العبر في خبر من عبر للذهبي ٢: ٢٣.

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٦.

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٧.

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٦.

بالغ السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى» في النكير على الذهبي في ترجمته للأشعري في كتابه «تاريخ الإسلام»، وأخذ عليه عدم إعطائه الأشعري حقَّه في الترجمة؛ إذ لم يُطِل في ترجمة الأشعري كما أطال في ترجمة غيره من «المجسِّمة» ومن «أصاغر المتأخرين من الحنابلة الذين لا يُؤبَه إليهم»[١].

والحقُّ أن السبكي قد بالغ في تأويل كلام الذهبي، والناظر إلى «تاريخ» الذهبي يجد أنه قد ترجم للأشعري بحدود الخمس صفحات، لا يشعُر القارئ فيها أنه يريد الانتقاص من الأشعري أو التقليل من مرتبته، بل على العكس من ذلك فقد أثنى عليه في مواضع عدة، هذا إن صرفنا النظر عن قِصَر الترجمة بالمقارنة مع طول ترجمته لعلماء آخرين.

ومن المترجِمين للأشعري أيضًا صاحبُ كتاب «الوافي بالوفيات»، الذي جاءت ترجمته في خمس صفحات، أورد فيها رأيًا جديدًا في سنة ولادة الأشعري، وساق مناظرتَين بينه وبين الجُبائي، الأولى في وجوب الأصلح، والأخرى في حقيقة الطاعة، ثم أخذ بعرض مسائل لخَّص فيها عقيدة الأشعري، وختم ترجمته ببيتَين من الشِّعر انتصر فيهما لمذهب الأشعري[٢].

وقد ترجم للأشعري أيضًا اليافعيُّ في «مرآة الجنان»، حيث ركز على ذِكر مناقب الأشعري، وقد ذكر أنه قام باختصار كتاب ابن عساكر في مجلَّد سماه: «الشاش المعلم شاووش، كتاب المرهم المعلم بشرف المفاخر العلية في مناقب الأئمة الأشعرية»، حيث قام بحذف ما ذكر ابن عساكر من الروايات والأسانيد في تآليفه وجمعه، حتى جاء كتابه قدر رُبع كتاب ابن عساكر، ثم أخذ في بيان

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لأبي نصر السبكي ٣: ٣٢٥-٣٥٣.
(٢) انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٢٠: ١٣٧-١٤٢.

مكانة الأشعري من العلم، وبيَّن دوره في بيان مذهب أهل السنّة وبسطه والدفاع عنه، وساق روايات وأخبارًا عن فضائل الأشعري أخذها من ابن عساكر والبيهقي وغيرهما، فترجمته كانت مُنصبّةً على جمع مناقب الأشعري وفضائله[1].

ولعل من أطول التراجم للأشعري بعد ترجمة ابن عساكر ترجمةَ السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى»، فقد قاربت ترجمته المئة صفحة، تعرَّض فيها لولادته، وتتلمُذه على الجُبائي، وأسباب مفارقته الاعتزال، ومنزلته في العلم والدين والورع وجملة من فضائله وخصاله. وقد جزم السبكي بأنّ الأشعري شافعي المذهب، وانتقد الذهبي على قِصَر ترجمته للأشعري.

وقد أورد السبكي مجموعةً من الروايات تبين منزلة الأشعري من علوم الحديث والفقه، ثم أورد طرَفًا من مناظراته مع الجبائي، ثم أتبع ذلك بذكر تصانيف الأشعري، ثم ساق روايات تدلل على صحة منهج الأشعري وموافقته للسنة، قام بعدها بذكر تلاميذ الأشعري وأتباعه، واستدرك فيها على ابن عساكر، وأضاف طبقتَين من تلاميذ الأشعري هُما السادسة والسابعة، ثم ذكر مجموعة من الاستفتاءات حول الشيخ الأشعري والإجابة عليها، وساق قصيدةً طويلةً له في مسائل الخلاف، ذكر بعدها مسألة إنكار البعث بعد الموت، وبيَّن أنها مكذوبة على الأشعري، ثم أطال النفَس في الحديث عن الفتنة التي وقعت بنيسابور أيام الوزير الكندري المعتزلي الرافضي، وما أمر به مِن لعن الأشاعرة على المنابر. وختم بذِكر الرسالة المسماة «زجرة المفتري على أبي الحسن الأشعري»، وذكر رسالة الشيخ ابن دقيق العيد المتضمِّنة تقريظ هذه الرسالة[2].

---

(١) انظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان لليافعي ٢: ٢٢٤-٢٣٢.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن لسبكي ٣: ٣٤٧-٤٤٤.

وبعد السبكي ترجَم ابنُ كثير للأشعري في كتابه «طبقات الشافعية»، وكتاب «البداية والنهاية»، وقد جاءت ترجمته في «الطبقات» في ستِّ صفحات، بينما لم تتجاوز الصفحة الواحدة في «البداية والنهاية»، وقد أخذ في ترجمته عن الخطيب البغدادي، وابن عساكر، وليس فيها جديد سوى أنه ذكر للأشعري ثلاثة أحوال في عقيدته[١].

أما الجديد عند صاحب «الجواهر المضية» من الحنفية فهو أنه ذكَر أن الأشعري حنفيُّ المذهب، وكذلك الحال عند ابن فرحون في «الديباج المذهب»، حيث نسب الأشعري إلى المذهب المالكي، ولم يأتِ بجديد يُذكَر[٢].

أما ما سوى المصادر التي ذكرناها ـ مثل «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة، و«سلم الوصول» لحاجي خليفة، و«شذرات الذهب» لابن العماد ـ فلا جديد فيها يُذكَر[٣]، وكذلك الحال في تراجم القرنَين الثاني عشر والثالث عشر الهجريَّين.

المطلب الثاني: أبو الحسن الأشعري عند مترجميه في العصر الحديث

أمّا التراجم الحديثة للأشعري فقد تُرجِم له بشكل مختصر في بعض الكتب التي تَرجمَت لعلماء ومشاهير في فنون العلم، ومنها كتاب «هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين» لإسماعيل باشا البغدادي، ذكر فيه أسماء مؤلفات الأشعري دون أن يأتي بجديد[٤].

---

(١) انظر: طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٣-٢٠٨، البداية والنهاية لابن كثير ١٥: ١٠١.

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء القرشي ٢: ٥٤٤-٥٤٥، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي ص٢٩٣-٢٩٤.

(٣) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١: ٨١-٨٤، سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة ٢: ٣٥٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد ٤: ١٢٩-١٣٣.

(٤) انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ١: ٦٧٦-٦٧٨.

ومنها كتاب «الأعلام» لخير الدين الزِّركلي، حيث يُعتبَر كتابه قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ذكر فيه الأشعري بشكل مختصر جدًّا، وطرَفًا من أسماء أشهر مؤلفاته[١].

ومنها «معجم الأصوليين» لأبي الطيب مولود السريري السوسي، الذي ترجم فيه لعلماء أصول الفقه، وأصحاب الآراء والمؤلفين فيه، ولم يأتِ بجديد سوى أنه ذكر مسألةً من المسائل الأصولية المشتهرة عن الأشعري، وهي نفيُه وجود صِيَغ تدل على الأمر والنّهي ونحوهما بدون قرينة[٢].

ومنها «معجم المفسرين» لعادل نويهض، جمع فيه لمحات مختصرة عن المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، وذكر من بينهم الأشعري وكتابه في تفسير القرآن، وليس فيه جديد[٣].

وقد ترجم بعض المعاصرين من العرب والمستشرقين للأشعري ترجمات مختصرة بِلُغات متعددة، اتسمت بالتحليل والمناقشة والترجيح لِما ورد في التراجم القديمة، وقد وردت هذه الترجمات في سياق كُتب مختلفة ليس موضوعها التراجم وسِيَر الرجال، وإنما أتت في سياق الكلام عن موضوع معيَّن، فقد ترجم له الحجوي الثعالبي في كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، وذلك عند حديثه عن أشهر أصحاب مالك في العراق في المئتين الثالثة والرابعة، وساق عن الأشعري مسألةً في الفقه الشافعي، ثم بيَّن أنه لم يكن بالمقلِّد البحت لمذهب من المذاهب[٤].

(١) انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي ٤: ٢٦٣.
(٢) انظر: معجم الأصوليين لأبي الطيب مولود السريري السوسي ص٣٤٤.
(٣) انظر: معجم المفسرين لعادل نويهض ١: ٣٥٤.
(٤) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي الثعالبي ٣: ١٠٨-١١١.

وكذلـك ترجَـم لـه كارل بروكلمان في «تاريـخ الأدب العربي» أثنـاء حديثه عن المعتزلة، وبيَّن أنّ الأشـعري هو «الرجل الذي وضع السـلاح الفلسـفي للمعتزلة في خدمة السنّة النبوية»، وذكر أن أول معارضةٍ له لآراء شـيخه الجُبائي كانت في شـهر رمضان سنة ٢٨٠هـ=٩١٢م، ولا أدري ما المصدر الذي اعتمد عليه في ذلك، ولعله كما قالت فوقية حسين: «وأغلب الظن أنه حدث هنا سهو في تسجيل التاريخ الهجري؛ لأن ما يقابله من تاريخ ميلادي أقرب إلى سـنة ٣٠٠هـ منه إلى سـنة ٢٨٠هـ»(١). ثم ذكـر مجموعـةً من الكتـب التي ترجمت له باللغة العربية وغيرها من اللغات، وسـرد أسماء مؤلفاته التي وصلت إلينا وطبعاتها(٢).

ومن الكتب التي تناولت ترجمة الأشعري أيضًا كتاب «تاريخ التراث العربي» لفؤاد سـزكين، الذي تعرَّض للأشـعري عند حديثه عن كُتَّاب العقائد في العصر العباسـي، وذكر فيه طرفًا من حياة الأشـعري، ومصادر ترجمته، والدراسات عنه، وآثاره العلمية التي وصلت إلينا ومخطوطاتها وتحقيقاتها وطبعاتها(٣).

كما تعرض لترجمته وتحقيق سيرته ودراستها ومناقشتها عددٌ ممن تناول تراث الأشعري بالبحث والدراسة، مثل فوقية حسين في مقدمة تحقيقها لكتاب «الإبانة» للأشـعري، وحمودة غرابة في كتابه «أبو الحسن الأشعري»، وكذلك جلال محمد موسى في كتابه «نشأة الأشعرية وتطورها»، وعبد الرحمن بدوي في كتاب «مذاهب الإسـلاميين»، وعبـد الله شـاكر الجنيدي في مقدمـة تحقيقه على «رسـالة إلى أهل الثغـر» للأشـعري، وكتـاب «الإمام الأشـعري: حياته وأطواره العقديـة» لصالح بن مقبل العصيمي، وكذلك كتاب «إمام أهل الحق، أبو الحسن الأشعري» لعبد القادر

---

(١) مقدمة تحقيق الإبانة لفوقية حسين ص١٤.

(٢) انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ٤: ٣٧-٤١.

(٣) انظر: تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين المجلد ١، ج٤، ص٣٥-٣٩.

محمد الحسين، وكتاب «فكر أبي الحسن الأشعري من التبعية إلى الذاتية» لكريمة شروي، وغيرها من الكتب والأبحاث التي تعرَّضت لسيرة الأشعري[1].

وبعد هذا العرض للكتب التي ترجمت لأبي الحسن الأشعري سنتناول سيرته ونشأته حسب ما ورد في هذه التراجم، مع شيء من التحليل والتركيب والمناقشة؛ لنُكوِّن صورةً متكاملةً لحياته قدر الاستطاعة.

(١) انظر: مقدمة تحقيق الإبانة للأشعري لفوقية حسين ص٩-١٩٢، أبو الحسن الأشعري لغرابة ص٦٠-١٩٦، مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر للأشعري لعبد الله الجنيدي ص٢١-٨٦، مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص٤٨٧-٥٣٢، الإمام الأشعري: حياته وأطواره العقدية لصالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي التميمي، إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري لعبد القادر محمد الحسين، نشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد موسى ص١٦٥-٢٠٥، فكر أبي الحسن الأشعري من التبعية إلى الذاتية لكريمة شروي ص١٧-١٩١.

المبحث الثاني
سيرة أبي الحسن الأشعري

المطلب الأول: مولده

وُلِد أبو الحسن الأشعري في البصرة، ثم انتقل للسكن في بغداد(١). واتفق كلٌّ من الخطيب البغدادي(٢) والسمعاني وابن عساكر وابن الجوزي على أن ولادته كانت سنة ستين ومئتَين(٣)، ولم ينصُّوا على رواية أخرى على سنة ولادته، قال ابن عساكر:

---

(١) والذي يظهر للباحث أنه انتقل للسكن في بغداد بعد سنة ثلاثمئة للهجرة، وقبل سنة ستة وثلاثمئة، أي: بعد تحوله عن الاعتزال؛ وذلك لأنه ـ حسب ما تذكر المصادر ـ تحوَّل عن الاعتزال سنة ثلاثمئة وهو مقيم في البصرة، وكانت له فيها مناظرات مع المعتزلة، وكذلك ورد عند ابن كثير أنه تتلمذ على ابن سريج المتوفى في بغداد سنة ٣٠٦هـ. هذه هي الفترة التي نستطيع أن نجزم بها إذا أخذنا بقول ابن كثير بأن ابن سُرَيج من مشايخ الأشعري، حيث لم أجِده عند أحد غيره من المترجمين. أما إذا أردنا تخصيص الفترة التي انتقل فيها إلى بغداد بشكل أكبر فيمكن أن نقول: إن انتقاله كان ما بين سنتَي ٣٠٣هـ-٣٠٦هـ، على اعتبار أنها السنة التي توفِّي فيها الجبائي، حيث ذكرت المصادر أن للأشعري مناظراتٍ مع الجبائي بعد تحوُّله عن الاعتزال، ولكن هذه المصادر لم تذكر أن الأشعري بقي في البصرة إلى أن توفِّي الجبائي؛ لاحتمال أن تكون المناظرات بينهما في بداية تحوُّل الأشعري عن الاعتزال، أي: في سنة ٣٠٠هـ. وعليه فإن افترضنا أن الأشعري بقي في البصرة إلى أن توفِّي الجبائي، فإن انتقاله إلى بغداد سيكون في الفترة الواقعة بين سنتَي ٣٠٣هـ-٣٠٦هـ.

(٢) لعل سميح دغيم أخطأ عندما نسب للخطيب البغدادي أنّ الأشعري وُلِد سنة ٢٦٦هـ. انظر: موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبار لسميح دغيم صXI.

(٣) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، ١٣: ٢٦٠، الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٤، =

«لا أعلم لقائل هذا القول في تاريخ مولده مخالفًا»[١]. وخالفهم ابن الأثير في كتابه «اللباب في تهذيب الأنساب» حيث ذكر أنّ الأشعري وُلِد سنة سبعين ومئتين[٢]. والغريب هنا أن ابن الأثير خالف السمعاني في تهذيبه على كتاب «الأنساب» للسمعاني؛ حيث لم يذكر السمعاني في «الأنساب» عن ولادة الأشعري إلّا قولًا واحدًا. والأكثر غرابةً أن ابن الأثير في كتابه «الكامل في التاريخ» ذكر أنّ الأشعري وُلِد سنة ستين ومئتَين ولم يذكر قولًا غيره[٣]. ونقل ابن خَلّكان الروايتَين ولم يرجح بينهما[٤]، وقد أورد الصَّفدي رواية جديدة تبيِّن أنّ الأشعري وُلِد سنة ستٍّ وستين ومئتين[٥]، وذكر رواية ولادته سنة سبعين على التضعيف[٦]. وقد رجّح ابن كثير رواية ولادة الأشعري سنة ستين ومئتين، وبيَّن أنها الأشهر بعدما ذكر رواية ولادته سنة سبعين ومئتَين[٧].

والأرجح من بين هذه الآراء هو الرأي الأول القاضي بأن ولادته كانت سنة ستين ومئتين؛ وذلك **أولًا**: لأن الذين نقلوا هذه الرواية هُم الأقرب عهدًا بالأشعري، فلا شك أنهم أعلم به ممن جاء بعدهم. وحسب اطلاعي فإنه لا يوجَد بين كتب السِّيَر والتراجم مَن خالف هذا الرأي حتى نهاية القرن السادس الهجري، أي مع وفاة ابن الجوزي صاحب «المنتظم». **ثانيًا**: أنّ هذا الرأي يتناسب مع ما ذُكر من

= تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٧، المنتظم لابن الجوزي ٦: ٣٣٢.

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٧.

(٢) اللُّباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزري ١: ٦٥.

(٣) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير ٧: ١٦٨.

(٤) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣: ٢٨٤.

(٥) من الباحثين مَن يذكر أن الإمام المقريزي هو أول مَن ذكر هذه الرواية في كتابه المعروف بالخطط المقريزية، والصحيح أن أول من ذكرها هو الصفدي في كتابه الوافي بالوفيات وليس المقريزي، فانتبِه.

(٦) انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٢٠: ١٣٧.

(٧) انظر: طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٦.

أحداث مرَّ بها الأشعري، حيث تذكر المصادر أنه تحوَّل عن الاعتزال سنة ثلاثمئة للهجرة وكان له من العمر أربعين عامًا، فناسب هذا أن تكون ولادته سنة ستين ومئتين على ما بيَّنته فوقية حسين في تحقيقها على كتاب «الإبانة» للأشعري[1].

ثالثًا: هذا الرأي رجَّحه كثير من العلماء، حيث جزم به ابن عساكر كما بيَّنا، ورجحه ابن كثير، وغيرهما من العلماء.

المطلب الثاني: اسم الأشعري وكنيته ولقبه ونسبه

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر - واسمه إسحاق - بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة عامر ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضَّار الأشعري اليماني البصري. فهنا نلحظ أن جده هو ابن أبي بشر وليس أباه كما ادعى الأهوازي[2]، وقد بيَّن ابن عساكر أن ابن فورك أيضًا ذكر أنّ أباه هو أبو بشر إسماعيل بن إسحاق، ثم رجّح أنّ أبا بشر هو جدّه وليس أباه[3]. ويُكنى الأشعري بأبي الحسن[4].

أما لَقَبه فلم أجد من المؤرخين الأوائل - كابن النديم والخطيب البغدادي - مَن ذكر له لقبًا يُعرَف به، إلّا أن ابن عساكر ساق رواية بسنده بيَّن فيها أنه قد نُودِي على جنازة أبي الحسن الأشعري بـ«ناصر الدين»، حيث قال: «وأخبرنا الشيخ أبو القاسم نصر ابن نصر بن علي العكبري في كتابه عن القاضي أبي المعالي عزيزي بن عبد الملك،

(١) انظر: مقدمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري لفوقية حسين ص١٣-١٤.

(٢) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٣.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٠.

(٤) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠، الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٣، المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٢٩، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١: ٦٠٤، وفيات الأعيان لابن خلكان ٣: ٢٨٤، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٥.

قال: قيل إن أبا الحسن مات قبل الثلاثين، ونُودِي على جنازته بناصر الدين»[١].
وقريب من هذا اللقب ما نجده في ترجمة اليافعي لأبي الحسن الأشعري، حيث ذكره عندما ساق وفيات سنة ثلاثين وثلاثمئة، وقال في وصفه: «الشيخ الإمام ناصر السنة، وناصح الأمة، إمام أئمة الحق، ومُدحِض حُجج المبدعين المارقين، حامل راية منهج الحق ذي النور الساطع والبرهان القاطع»[٢]. وأعتقد أن ما وُصِفَ به الأشعري هنا من أوصاف هي اجتهاد من اليافعي لعلو رتبة الأشعري في نظره، لا أنها ألقابٌ كان يُنادى بها الأشعري في الناس في زمنه. وعلى هذا المنوال جرى مَن ترجم لأبي الحسن من بعده.

أما نَسَبُ الأشعري فيعود ـ كما هو واضح من اسمه ـ إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ولذلك سُمي أبا الحسن بالأشعري، والأشعري الصحابي في أصله يعود إلى أشْعَر، وهي قبيلة مشهورة من اليمن، والأشعر هو نبت ابن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ، وإنما سُمي بذلك لأن أمه ولدَته والشَّعر على كل شيء منه[٣].

---

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٨.

(٢) مرآة الجنان لليافعي ٢: ٢٢٥.

(٣) انظر: الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٣. وقد حصل خلط عند بعض الباحثين في التدقيق في كلام السمعاني في سبب تسمية أبي الحسن بـ«الأشعري»؛ فبعضهم نسب إلى السمعاني أنه قال: إن أبا الحسن هو الذي وُلِد والشَّعر على كل شيء منه، ولذلك سُمي بالأشعري، وهذا ما يُفهَم من كلام فوقية حسين ابتداءً، وكذلك ما ذكره جلال موسى، وذكر أيضًا رواية أخرى، وهي أنه سُمِّي بالأشعري نسبةً إلى قبيلة باليمن، وفي كِلتا الحالتَين فُهِم كلام السمعاني خطأً؛ فالذين نسبوا هذا القول للسمعاني إنما نظروا إلى بداية تحليل السمعاني لكلمة «الأشعري» وحديثه عن أصل القبيلة، ولم يدققوا النظر في تكملة كلام السمعاني عندما تحدث عن سبب تسمية أبي الحسن بالأشعري، حيث قال: «فأما أبو الحسن إنما قيل له: «أشعري» لأنه من ولدِ أبي موسى رضي الله عنه»، فكلام السمعاني واضح في نسبة الأشعري، فهو لم يذكر أن =

وقد حاول الأهوازي نفي نسبة الأشعري إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، فقال في بداية كتابه «مثالب ابن أبي بشر»: «علي بن أبي بشر المنتمي إلى أبي موسى الأشعري. وليس ما يدَّعيه في نسبه بنافعِه في دينه؛ لأن الأنبياء والصديقين رضوان الله عليهم أجمعين وَلدوا الكفار وعبدة الأوثان... وإن كان ما يدعيه مِن نسبه زورًا وبهتانًا فقد لعنه النبي ﷺ، وكفى بذلك ذِلةً وصَغارًا»[1]. ثم أكَّد في آخر الكتاب نفي نسبة الأشعري إلى الصحابي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، فقال: «ومن أعجب الأشياء أنه ليس يُعرَف بالبصرة إلّا بابن أبي بشر، وأصحابه يَفِرّون من هذا الاسم ولا يصِفونه به. وسمعت شيوخًا من أهل البصرة يقولون: ما فرارهم من هذا الاسم إلّا لسبب؛ وذلك أنّ جده أبا بشر كان يهوديًّا، أسلم على يد رجل يُنسَبُ إلى الأشعريين، فانتسب إلى ذلك والله أعلم»[2].

وقد قام ابن عساكر بتفنيد هذه الفِرية والرد عليها بقوله: «وفي نِسبة أصحابه أباه إلى أبي بشر تكذيبٌ لأبي علي الأهوازي فيما اختلَق؛ فإنه زعم أنه غير صحيح النسب، وأنه ما كُني عن اسم أبيه إلّا لهذا السبب، ولو كانت له بأسماء الرجال وأنسابهم عناية لَفرّق بين قولنا: كُنيةً وكنايةً، وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيب لما قاله هذا المفتري»[3].

أما فيما يتعلق بأسرة الأشعري فلم تَذكر لنا المصادر التي ترجمت له سوى النّذر اليسير عنها، فقد ذكر ابن عساكر فيما نقله عن أبي بكر بن فورك أن والدَ

= أبا الحسن وُلِد والشَّعر على كل شيء منه، ولا لأنه يرجع إلى قبيلة في اليمن، وإن كان هذا يصح في نسبة أجداده. انظر: مقدمة تحقيق الإبانة للأشعري لفوقية حسين ص١٠، نشأة الأشعرية وتطورها لجلال موسى ص١٦٨.

(١) مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٢-١٥٣.

(٢) مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦٥. (٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٠.

الأشعري «كان سنيًا جماعيًا حديثيًا»[١]، أي: أن أباه كان من أهل السنة والجماعة ومن أهل الحديث، أو من العارفين بعلوم الحديث، وهذا يعطي انطباعًا أوليًا عن البيئة التي نشأ فيها الأشعري وتوجهاتها الفكرية والفقهية؛ إذ إن أباه أوصى به عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي، وهو إمام في الفقه الشافعي والحديث، وكان لهذا أثر في الأشعري؛ إذ إنه روى عن شيخه الساجي أحاديث كثيرة في كتاب التفسير حسب ما ذكر ابن عساكر في نقله عن ابن فورك[٢]، وكذلك في بداية تشكيل النواة الأولى لمذهبه الفقهي، على ما سنفصله في هذا المبحث.

وفيما يتعلق بوالدة الأشعري لم تَذكر لنا المصادر القديمة ـ مثل «الفهرست» و«تاريخ مدينة السلام» وغيرهما ـ شيئًا عنها، وأول مَن ذكرها في ترجمته لأبي الحسن[٣] ـ حسب اطلاعي ـ هو ابن الوردي في «تاريخه»، ثم ذكرها ابن أبي الوفاء القرشي في «الجواهر المضية»، وبعده المقريزي في «خططه»، ونقلها عنه الألوسي في «جلاء العينين»[٤]، وبيَّنوا أنها تزوجت من أبي علي الجبائي بعد وفاة والد الأشعري. وأيًّا كان سبب عدم وجود هذه الرواية عند المترجمين الذين سبقوا ابن الوردي، فليس هناك ما يمنع من الأخذ بها، لا سيما أن المصادر تحدثنا أن الأشعري لازم الجبائي أربعين عامًا، مما يدل على أن الأشعري لازمه وهو في

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٠.
(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٠.
(٣) معظم مَن ترجم للأشعري من المعاصرين لم يَذكر أنّ ابن الوردي هو أول مَن تعرَّض لذِكر والدة الأشعري، ويبدؤون توثيقهم من عند أبي الوفاء القرشي في الجواهر المضية، أو مِن عند الألوسي في جلاء العينين.
(٤) انظر: تاريخ ابن الوردي المسمى بتتمة المختصر في أخبار البشر ١: ٢٧٥، الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء القرشي ٢: ٥٤٥، المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار للمقريزي ٢: ٣٥٩، جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين للألوسي ص٢٢٠.

السنوات الأولى من عمره، ولعل كون الجبائي زوج أمِّ الأشعري هو ما يفسِّر ارتباط الأشعري به منذ الصغر وطول ملازمته له.

المطلب الثالث: معيشته ونفقته

كان مصدر رزق الأشعري «من غلّة ضيعة وقفها جده بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على عَقِبه... وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهمًا»(١)، كما نقل الخطيب البغدادي بسنده عن بُنْدار بن الحسين خادم الأشعري، وأتى بها الذهبي بلفظ: «وله بعضُ قريةٍ مِن وقف جدهم الأمير بلال بن أبي بردة»(٢). وقد أخطأ ابن خَلِّكان فيما نسبه للخطيب البغدادي في نفقة الأشعري، حيث قال: «وكانت نفقته في كل يوم [بدل في كل سنة] سبعة عشر درهمًا، هكذا قاله الخطيب»(٣). والذي يؤكِّد أن ابن خَلِّكان أخطأ هو أن غيره من المترجِمين ساق رواية الخطيب بلفظ «سنة» وليس «يوم»(٤). وذكر الذهبي أن الأشعري كان متعففًا يقنع باليسير(٥).

وفي ترجمة السبكي لابن خفيف تلميذ الأشعري أفرَد فصلًا عن ابن خفيف يتضمن رحلته إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومن جملة ما وصف فيها ابن خفيف شيخه الأشعري قولُه عن معيشته: «ثم ألفيتُ مع علوِّ درجته وتفاقم مرتبته، كان يقوم بتثقيف أوَدِه من كسب يده، من اتخاذ تجارة للعقاقير معيشة، والاكتفاء بها عيشةً، اتقاءَ الشبهات، وإبقاءً على الشهوات، رضًا بالكفاف، وإيثارًا للعفاف»(٦)،

---

(١) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦١.
(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٩-٩٠.
(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ٣: ٢٨٦.
(٤) انظر: فهرست اللبلي ص٩٨-٩٩.
(٥) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٩، العبر في خبر من غبر للذهبي ٢: ٢٣.
(٦) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ١٦٣.

فهنا يذكر ابن خفيف أنّ الأشعري كان يعتمد على نفسه في إصلاح أمر معيشته، أي: أنه كان يُعِيل نفْسه من عمله في تجارة للعقاقير، ولم أجدها عند غيره من المترجمين القدماء، ولم يتنبَّه إليها أحد من المعاصرين على حسب اطلاعي.

وقد بيَّن عبد الرحمن بدوي مقدار السبعة عشر درهمًا التي كان ينفقها الأشعري في السنة، حيث قال: «فإذا كان الأشعري ينفق في السنة **١٧** درهمًا، والدرهم **٢,٩٥** جرامًا من الفضة، فكان مقدار ما ينفقه في العام هو ما يساوي **٥٠,١٥** جرامًا من الفضة! فما كان أرخص الحياة في تلك الأيام!»[١]. وهذا المقدار من نفقة الأشعري في السنة دفع جلال موسى إلى اعتبارها من الروايات المبالَغ فيها، واعتبار أن هذه النفقة في اليوم وليس في السنة، وكذلك فعل صالح التميمي؛ إذ اعتبرها من المبالغات التي لا يصدِّقها عقل ولا يَقبل بها عاقل، على حدِّ تعبيره[٢]، ولعلنا ندفع هذا الإشكال إذا أضفنا إلى هذه الرواية ما ذكرناه من رواية ابن خفيف عن عمل الأشعري في تجارة للعقاقير كان يُعيل منها نفسه أيضًا.

المطلب الرابع: شيوخه وتلاميذه

١ـ شيوخه: إذا أردنا ترتيب مشايخ الأشعري حسب أولوية التلقي عنهم، فإنّ هذا أمر غاية في الصعوبة؛ وذلك لندرة المعلومات التي تُحدِّثنا عن المراحل الأولى من حياته، على الرغم من أهمية معرفة هذا الترتيب؛ إذ إنه يفيدنا في تكوين نظرة أولية عن البناء الفكري والتشكيل العلمي للأشعري منذ الصغَر. وتبعًا لما يتوفر بين أيدينا من مصادر ومعلومات حول الأشعري، نجد أنفسنا إزاء الموازنة بين معلومتَين عن أولية التلقي عند الأشعري تكادانِ أن تكونا متضادتَين، فمن

---

(١) مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص٥٠٣-٥٠٤.

(٢) انظر: الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية للتميمي ص٣٦-٣٧.

المصادر ما يفيد ابتداء أمر الأشعري في العلم بين أستاذَين كلٌّ منهما يُعبِّر عن منهجية وفكر مخالف لمنهجية الأستاذ الآخر وفكره، والأستاذان هما: أبو علي الجُبّائي المتكلم المعتزلي، وزكريا بن يحيى الساجي الفقيه المحدِّث؛ فقد ذكر ابن عساكر أنّ الأشعري لازم الجبائي أربعين سنةً لا يفارقه[1]، وذكر قبلها أنّ الأشعري تحوَّل عن الاعتزال سنة ثلاثمئة، وكان ذلك في حياة الجبائي الذي توفِّي سنة ثلاث وثلاثمئة[2]. وقد نقل ابن عساكر عدم الخلاف في أن مولد الأشعري كان في سنة ستين ومئتين[3]؛ وعليه تكون ملازمة الأشعري للجبائي منذ ولادته، وهذا لا يصح عقلًا، أو على أقصى تقدير: وهو ابن ثلاث سنين، على اعتبار أن الأشعري فارق الاعتزال في نفس السنة التي توفِّي فيها الجبائي، وهذا لا يصح من ناحيتَين:

الأولى: أننا نكون قد خالفنا رواية تحوُّله عن الاعتزال سنة ثلاثمئة، وبهذا يكون ابن عساكر قد ناقض نفسه. **والثانية**: أنه لا يصح عقلًا أن يَدرس الأشعري على الجبائي وهو طفل في الثالثة من عمره حيث لا يُجيد الكلام[4]. وعليه فالخلل إمّا

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٧٩.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٥٥.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٧.

(٤) لا بد من الإشارة هنا إلى خطأ وقعت به وبَنَت عليه فوقية حسين في مقدمة تحقيقها لكتاب الإبانة للأشعري، وهذا الخطأ متعلق بمدة ملازمة الأشعري للجبائي، حيث قالت: «خاصة وأنه ما ورد من أخبار عن صلة (أبي الحسن) بالجبائي تشير إلى أنه بقي بجواره ثلاثين عامًا، حتى تاريخ تحوله عنه سنة ٣٠٠هـ=٩١٥م. معنى هذا أنه ـ أي (أبا الحسن) ـ قد شرع في تتبع آراء الجبائي الكلامية وهو في سن العاشرة؛ إذ سبق أن انتهينا إلى أنه قد وُلِد سنة ٢٦٠هـ=٨٧٥م»، ثم أشارت في الحاشية إلى كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر وكتاب طبقات الشافعية للسبكي مصدرَين لمعلومة أنّ الأشعري لازم الجبائي ثلاثين سنةً، وعندما رجعنا إلى المصدرَين وجدنا أنهما قد ذكَرا مدة ملازمة الأشعري للجبائي أربعين سنةً لا ثلاثين، وعليه فلا يصح ما بَنَته فوقية حسين على هذا الرأي من أن أبا الحسن =

أن يكون في تحديد المدة التي لازم بها الأشعري شيخه الجبائي، وإما أن تكون في تحديد سنة مفارقته للجبائي، وأنه فارقه والجبائي على قيد الحياة. وفي هذا يقول جلال موسى: «هذه الرواية عن ابن عساكر مشكوك فيها؛ لأنه لو صحت هذه الرواية لكان معنى ذلك أن الأشعري صَحِب الجبائي وعمره ثلاث سنوات، فإذا كان مولد الأشعري سنة ٢٦٠هـ صحيحًا، وكانت فترة الصحبة التي ذكرها ابن عساكر صحيحةً، لكان الأشعري يدرس على الجبائي وهو طفل لا يجيد الكلام، فإذا أخذنا برواية ابن خلكان عن مولد الأشعري سنة ٢٧٠هـ لكانت رواية ابن عساكر خاطئة تمامًا»[١].

وعلى أي حال، فالذي يهمنا هنا ـ وهو ما نستفيده من هذه الرواية ـ هو أن أبا علي الجبائي كان من أوائل مشايخ الأشعري، وأن الأشعري تلقى عنه منذ نعومة أظفاره بغضِّ النظر عن السن التي بدأ فيها التلقي عنه.

وقد مرَّ بنا فيما تقدَّم أنّ والد الأشعري أوصى به عند موته إلى زكريا بن يحيى الساجي، وأنّ الساجي كان إمامًا في الفقه الشافعي والحديث، ومن ثَم فإنّ الساجي يُعتبَر كذلك من أوائل مشايخ الأشعري على ما تذكره لنا كتب السير والتراجم، وذلك اعتبارًا للمراحل العمرية للأشعري. وبناءً على ذلك، فإنه يصعب تحديد أيّ الأستاذَين تلقى عنه الأشعري أولًا، وكذلك يصعب تحديد أيّ العلوم بدأ الأشعري بتلقيها أولًا، أهو علم الكلام على يد الجبائي، أم علوم الفقه والحديث على يد الساجي، أم أنه كان يتردد بينهما؟ ومن هنا فإنا لا نستطيع الجزم بأنّ الأشعري تأثر بإحدى المنهجيتَين منذ الصغَر.

= الأشعري لازم الجبائي وهو ابن عشر سنين، وجعل هذه المرحلة هي الطور الأول من حياته الذي تفتحت فيه مداركه على علوم القرآن والحديث على مذهب أهل السنة والجماعة قبل أن يلازم الجبائي، فقد وجب التنويه. انظر: مقدمة كتاب الإبانة لفوقية حسين ص١٨، ٢٩.

(١) نشأة الأشعرية وتطورها لجلال موسى ص١٦٨-١٦٩.

ولعل فوقية حسين ومَن سايرها قد بالغوا في إثبات أنّ الأشعري تلقى ثقافةً سنيةً قرآنيةً حديثيةً عن أهل الحديث بعيدةً عن الفِرَق الأخرى كالمعتزلة منذ الصغر، فكانت من أسباب تحوله عن الاعتزال في الكِبَر(١). ولعل من الأصح أن نقول: إنّ الأشعري درس جميع هذه المنهجيات، ولازمها سنينَ عديدة، وسبر أغوارها، وتأثر بها، ثم عندما بلغ منزلةً من الإحاطة بهذه المنهجيات والمذاهب استطاع أن يُرجِّح ويحدد أيُّ هذه المنهجيات والمذاهب أقربُ لروح الإسلام ومقاصد الشريعة، فكانت أحد أسباب تحوله عن الاعتزال إلى مذهب السلف.

ويؤيد هذا الرأي أنّ الجبائي عاش أغلب عمره في البصرة، وكذلك فإنّ الساجي وُلِد في البصرة وتوفِّي بها سنة ٣٠٧هـ، وقد أثبتنا أنّ الأشعري لم ينتقل إلى بغداد إلّا بعد سنة ثلاثمئة للهجرة؛ إذ إنه تحول عن الاعتزال في هذه السنة وهو لا يزال في البصرة. وعليه فإن الأشعري كان يعيش طوال الأربعين سنةً الأولى من حياته في ظل هذَين الأستاذَين، أو بعبارة أخرى: في ظل هاتين المنهجيتين. وقد ثبت كذلك أنّ الأشعري كان تلميذًا في البصرة لمجموعة من أئمة الحديث سيأتي الحديث عنهم بعد قليل، حيث تتلمذ عليهم وروى عنهم، وكل هذا يؤيد أنّ الأشعري لم ينفرد بإحدى المنهجيتَين في التلقي، بل إنه تلقى عن أغلب مشايخه من أهل الحديث في ذات الفترة التي كان يتلقى بها علم الكلام والاعتزال عن شيخه الجُبّائي.

ومما هو متصل بهذا ما ذكره الحجوي من أنّ الأشعري كان «لِسَعةِ أفكاره وعدم اقتصاره على شُبَههم وتآليفهم وأقوالهم [أي المعتزلة]، بل كان ماهرًا مطلعًا على أقوال السنة وكتبها، عارفًا بأصولها، لم يكن ضيِّق الفكر، مُزرَّر القميص، لا يخرج عما أُلقي إليه في صِغره، بل أجال فِكره في السنة والاعتزال معًا، فرأى أن السنة هي الحق، وأنّ الاعتزال سفسطة وضلال، فلما تبين له ذلك بالبراهين العظام فكَّر

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق كتاب الإبانة لفوقية حسين ص١٤-١٧.

فِكرًا عظيمًا، وأسس مبدأً جسيمًا، وهو هدم قواعد الاعتزال بالآلات التي بُنِيت بها، وقتال أهلها بسلاحها الذي كان به ظهورها، وهو الفلسفة نفسها، والبراهين العقلية الصحيحة، وضمها إلى نصوص الشريعة الصريحة، خلافَ ما كان عليه السلف من نبذ الفلسفة التي كانت سبب ضلال المعتزلة والاقتصار على قتالهم بالنصوص، والوقوف عن الخوض في بحر الفكر والنظر»(١).

أما إذا أردنا تتبع ذكر مشايخ الأشعري وفق الترتيب الزمني لكتب السير والتراجم التي ترجمت له، فإنّ أول مصدر يذكر لنا مشايخ الأشعري هو «تاريخ مدينة السلام» للخطيب البغدادي، حيث ورد فيه أنّ الأشعري «كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور»(٢)، وتبعه في ذلك السمعاني في «الأنساب»، ومَن بعده من المترجِمين، إلّا أنّ المروزي لم يكن من أوائل مشايخ الأشعري؛ وذلك لوجود رواية تفيد أنّ الأشعري كان يقرأ على أبي إسحاق الفقه، وهو يقرأ على أبي الحسن الكلام(٣)، وهذا يعني أن أبا الحسن في هذه الفترة كان من أئمة الكلام حيث يُجلَس إليه ويُؤخَذ عنه(٤).

ولا شك أن هذا كان بعد رجوع الأشعري عن الاعتزال وانتقاله إلى بغداد؛ وذلك لأنّ أبا إسحاق المروزي وُلِد بمرو، ثم أقام ببغداد دهرًا طويلًا، وانتقل في آخر حياته إلى مصر، فثبت أنّ لقياه لأبي الحسن الأشعري كانت في بغداد؛ إذ إنها الجامع بينهما. وقد ذهب بعض المعاصرين إلى اعتبار علاقة الأشعري بأبي إسحاق

---

(١) الفكر السامي للحجوي الثعالبي ٣: ١٠٨-١٠٩.

(٢) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠.

(٣) انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١: ٦٠٥.

(٤) لعلنا نخرج هنا بفائدة؛ وهي أنّ الأشعري لم يترك علم الكلام بعد تحوُّله عن الاعتزال، بل بقي عليه في نصرة عقيدة السلف، ولعلنا نوضح هذا بشكل أكبر في الفصل الذي سنتحدث فيه عن علم الكلام وأثره في أصول الفقه عند الأشعري.

المروزي علاقة صداقة لا علاقة تتلمذ؛ نظرًا لكون الأشعري أكبر من المروزي في العمر[١].

والذي أميل إليه هو أن هذه العلاقة وإن كان فيها نوع من الصداقة بجامع تتلمذهما على ابن سريج، فإنّ هذا لا يمنع أن يكون فيها تتلمُذٌ من كِلَيهما للآخر؛ إذ إنه قد ثبت قراءة كل منهما على الآخر، وليس هناك ما يمنع من كون الشيخ مقاربًا لتلميذه في العمر أو أصغر منه.

وقد ذكر الذهبي في «تاريخ الإسلام» مجموعةً من مشايخ الأشعري، حيث بيّن أنه «أخذ عن أبي علي الجُبَّائي علم الكلام[٢]. وسمع من زكريا الساجي، وأبي خليفة الجُمَحي، وسهل بن نوح[٣]، ومحمد بن يعقوب المقرئ[٤]، وعبد الرحمن بن خلف الضَّبي»[٥]، وهؤلاء جميعًا من المحدِّثين الذين سمع منهم الأشعري في البصرة وروى عنهم في تفسيره حسب ما ذكر الذهبي[٦]، وهو ما يؤكد ما ذكرناه من أنّ الأشعري كان يجمع بين منهج المحدِّثين في السماع منهم ومنهج المعتزلة وأخذه علم الكلام عن الجبائي في آنٍ واحد.

---

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص٤٩١، فكر أبي الحسن الأشعري من التبعية إلى الذاتية لكريمة شروي ص٣٢-٣٣.

(٢) وقد ذكر ابن العماد في الشذرات أنّ الأشعري أخذ عن الجبائي «علم الجدل والنظر»، فاستخدم هذا اللفظ بدل «علم الكلام». انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد ٤: ١٢٩.

(٣) ذكره ابن كثير في طبقاته باسم سهل بن سرح، وليس سهل بن نوح. انظر: طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٣.

(٤) ذكره ابن كثير في طبقاته باسم محمد بن يعقوب المزني، وليس المقرئ. انظر: طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٣.

(٥) تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث ووفيات ٣٢١-٣٣٠هـ، ٢٤: ١٥٤.

(٦) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث ووفيات ٣٢١-٣٣٠هـ، ٢٤: ١٥٤.

وقد تابع الصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات» ما ذكره الذهبي من مشايخ الأشعري ولم يَزِد عليهم أحدًا[١]. وكذلك فعل السبكي في طبقاته[٢]، إلّا أنه ذكر عند ترجمته للقفال الكبير أن القَفّال أخذ علم الكلام عن الأشعري، وأنّ الأشعري كان يقرأ عليه الفقه[٣]، وعليه فيُعتبَر القفال من المشايخ الذين أخذ عنهم الأشعري بناءً على هذه الرواية.

والذي يظهر للباحث أنّ الأشعري يصعب أن يكون قد أخذ الفقه عن القَفّال حتى بعد رجوعه عن الاعتزال، على اعتبار أن القَفّال أخذ منه علم الكلام السني؛ وذلك لأن القفال وُلِد سنة ٢٩١هـ، والأشعري فارق الاعتزال سنة ٣٠٠هـ، فيبعد أن يكون قد أخذ عنه والقفال لم يتجاوز التاسعة من عمره، حتى لو قلنا: إنه أخذ عنه الفقه بعد مدة ليست بالقصيرة من مفارقته الاعتزال، فإن الفارق العمري بينهما كبير يصل إلى ما يقرب من ثلاثين سنةً، الأمر الذي يصعب من خلاله تصور أن أبا الحسن الأشعري كان يجلس إلى القفال الكبير ويأخذ عنه الفقه، ولعل الذي دفع الإمام السبكي إلى ذكر هذه الرواية هو المبالغة في إثبات شافعية الإمام الأشعري.

ثم أتى ابن كثير وأضاف إلى مشايخ الأشعري ابن سُريج حيث ذكره في «البداية والنهاية»، ولم أجد له ذكرًا عنده في «طبقات الشافعية»، ولم يذكره أحد غيره من المترجمين[٤]. ومن أتى بعدهم من المترجِمين لم يزيدوا شيئًا على هذا.

٢ـ تلاميذه: لعل من أهم ما يجب أن يقف الباحث عنده عند الحديث عن أي إمام من الأئمة هو تلاميذه؛ إذ إنّ قيام أي مذهب واشتهاره وانتشاره إنما يكون من

---

(١) الوافي بالوفيات للصفدي ٢٠: ١٣٧.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٥.

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٢٠٢-٢٠٣.

(٤) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٥: ١٠١.

خلال الآخذين عن شيخ المذهب ومؤسس الطريقة، وفيهم تُعرَف آراء الإمام، ويتميز الراجح منها من المرجوح، والصحيح من غيره، فكلما كانت صلتهم بالإمام أقرب كان الأخذ عنهم فيما يتعلق به أوثق وأدق، وكلما زاد البعد زاد احتمال الخطأ وتداخل الآراء. وفي إطار حديثنا عن أبي الحسن الأشعري نجد أنفسنا أمام مجموعة من طبقات الآخذين عنه، المعتقدين بما ذهب إليه، الناصرين لمذهبه. ويُعَد ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري» أول مَن بَيَّن طبقات الآخذين عن الأشعري، حيث جعلهم في خمس طبقات حسب قُرب عهدهم من الإمام، فجعل في الطبقة الأولى بعض أصحابه الذين أخذوا عنه ومن أدركه ممن قال بقوله أو تعلم منه، ومن أشهرهم أبو عبد الله بن مجاهد البصري، وأبو الحسن الباهلي البصري، وأبو الحسين بندار بن الحسين خادم الأشعري، وأبو بكر القَفّال الشاشي، وأبو سهل الصعلوكي النيسابوري، وأبو زيد المروزي، وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي، وأبو علي السرخسي، وغيرهم[(١)]. وقد ذكر ابن عساكر غيرهم ممن لقي الأشعري وأخذ عنه في موضع آخر من كتابه، مثل أبي الحسن الرماني، وأبي عبد الله حمويه السيرافي، وأبي نصر الكوازي[(٢)].

وفي الطبقة الثانية جمع أصحابَ أصحابِ الأشعري ممن سلك مسلكه في الأصول وتأدب بآدابه، ومن أهمهم ثلاثة، وهُم: القاضي أبو بكر الباقلاني، والأستاذ أبو بكر بن فورك، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وبهم اشتهر مذهب الأشعري وانتصر، ولهم يُسلَم العلم العميق بالمذهب. فأصحاب هذه الطبقة ـ وعلى رأسهم هؤلاء الثلاثة ـ هم الذين نُعوِّل عليهم في معرفة آراء الأشعري؛ إذ إنه لم يصل إلينا شيء من نتاج أصحاب الطبقة الأولى[(٣)]. وعلى نفس الطريقة ذكر

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٤٠ وما بعدها.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٥.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٦٢ وما بعدها.

ابن عساكر أصحاب الطبقة الثالثة إلى الخامسة من تلاميذ الأشعري وممن أخذ بمذهبه[(١)].

وقد ذكر أبو علي الأهوازي بعض تلاميذ الأشعري الذين لازموه ثم تركوه ولم يرجعوا إليه وتحولوا عن مذهبه، ومنهم أبو علي بن جامع، وابن أبي سهل الصعلوكي[(٢)]. ثم بيّن الأهوازي أن أبا الحسن الأشعري أقام في البصرة وكان لا يختلف إليه أحد من أهل العلم؛ لأنه ليس من أهل العلم، ولم يكن له في البصرة كبير ذِكر ولا كثير أصحاب، وإنما كان له بها أربعة أصحاب، وهُم: ابن عَيْنون الضراب، والقلانسي، وعبد العزيز الملقب بدُمَّل، وأبو عبد الله بن مجاهد. ثم ذكر له ثلاثة تلاميذ آخرين، وهم ابن الباقلاني، وابن فورك، وأبو الحسن الطبري[(٣)].

أما السبكي فقد ذكر في طبقاته مجموعة من تلاميذ الشيخ الأشعري، نقلًا عن ابن عساكر، ثم قال عن تلاميذ الشيخ من الطبقة الأولى: «وأخَصُّهم بالشيخ أربعة: ابن مجاهد... وأبو الحسن الباهلي... والثالث: بُندار خادمه، والرابع: أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري»[(٤)]، ثم سرد أسماء تلاميذ الشيخ والآخذين عنهم من الطبقة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة. ثم استدرك على ابن عساكر في بعض الآحاد الذين فاته ذكرهم من الطبقات الخمس، وأضاف طبقتَين جديدتَين لم يذكرهما ابن عساكر، وهُما الطبقة السادسة، وفيها فخر الدين الرازي،

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٩١ وما بعدها.

(٢) وقد ذكر في سبب تركهم له وتحوُّلهم عنه قصصًا ليست منطقية أبدًا، كملازمة أبي علي ابن جامع لأبي الحسن الأشعري عشرين سنةً ما رآه فيها مصلِّيًا قط، وأنه صلى على غير وضوء. كذلك لم أجدهما عند غيره ممن ذكر أصحاب الأشعري. انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦٠-١٦١.

(٣) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦١.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٦٨-٣٦٩.

والآمدي، والعز بن عبد السلام، وغيرهم. والطبقة السابعة، وذكر فيها ابن دقيق العيد، والباجي، وعلي ابن عبد الكافي السبكي والده، وغيرهم[١].

هذه قائمة موجزة بأصحاب الأشعري كما ذكرها أهل السير والتراجم، وهم ليسوا إلّا طائفة من أصحابه، قال ابن عساكر: «ومَن لم أذكر منهم أكثر ممن ذكرت... ولولا خوفي من الإملال للإسهاب وإيثاري الاختصار لهذا الكتاب، لَتتبعتُ ذكر جميع الأصحاب، وأطنبت في مدحهم غاية الإطناب، وكنت أكون بعد بذل الجهد فيه مقصِّرًا... فكما لا يمكنني إحصاء نجوم السماء كذلك لا أتمكن من استقصاء ذكر جميع العلماء... إلخ»[٢]. أما باقي أصحاب كتب التراجم فلم يخرجوا عن جملة ما ذكرناه هنا، وفي هذا ردٌّ على ما ادعاه الأهوازي من قلة المتبعين والأصحاب.

أمّا ما ذكره المعاصرون من مشايخ الأشعري وتلاميذه فقد وقع في كلام بعضهم خلطٌ وخطأ وعدم تحقق من المعلومات من مصادرها الأصلية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ ما ذكره عبد الله الجنيدي في مقدمة تحقيقه لـ«رسالة إلى أهل الثغر»، حيث قال خلال الحديث عن مشايخ الأشعري: «إن الأشعري عاش فترته الأولى من حياته إلى سن الأربعين من عمره على مذهب الاعتزال، وكان الجبائي هو شيخه الوحيد في هذه الفترة، ولما هداه الله إلى الحق وخلع ثوب الاعتزال تتلمذ على أئمة أهل السنة والجماعة»[٣]! فمِن أين أتى بأنّ الجبائي هو شيخه الوحيد في هذه الحقبة؟! وما مصدره لمعرفة أنه ما تتلمذ على أهل السنة والجماعة إلّا بعد تحوله عن الاعتزال؟! والغريب في الأمر أنه ذكر أن

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٤٨.

(٣) مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري للجنيدي ص٨٣.

والد الأشعري أوصى به عند موته إلى زكريا الساجي[١].

ومن الأمثلة أيضًا على ما وقع به بعض المعاصرين ما ذكره صالح التميمي في كتابه «الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية»، حيث قال: «لم يكن له في بداية حياته تلاميذ عندما كان في مرحلة الاعتزال، ولكن بعد رجوعه إلى المنهج الحق كثر أتباعه، وانكب الناس على التتلمذ على يديه. ومن الملاحظ أيضًا أنّ هذا الإقبال والانكباب اقتصر على علم العقيدة فقط، فلم يُعرَف له تلامذة لا في الفقه ولا في الحديث»[٢].

وفي هذا الكلام مغالطتانِ كما هو واضح، فمن أين تسنَّى له أن يعرف ويجزم بأنّ الأشعري لم يكن له تلاميذ وهو في مرحلة الاعتزال؟! ثم ما مصدره في قوله: إن الأشعري لم يكن له تلاميذ في شيء غير العقيدة؟ فهل يُعقَل أن رجلًا مثل الأشعري كان له أثره وخطره في علم الكلام، وكان الجبائي يُنِيبه عنه في المناظرات ولا يكون له تلاميذ؟! ولو أنّ صاحب هذا القول قال: إنّه لم يصلنا اسم أيّ أحد من تلاميذ الأشعري قبل تحوله عن الاعتزال، لكان أدق وأعدل وأقرب إلى المنطق.

ثمّ ماذا بالنسبة لما يتعلق بالآثار والأقوال والآراء المروية عنه في الفقه وأصول الفقه والتفسير والحديث، والتي كُتِب فيها كُتُب ورسائل؟ هل وصلتنا من غير تلاميذ نقلوها عنه؟! وهناك الكثير من المغالطات غير ما ذكرت، وعدم التحقيق فيما يُنسَب إلى الأشعري، وليس المقام لبسطها والرد عليها، وإنما أردت التمثيل لما وقع به بعض المعاصرين من المغالطات سواء عن قصد أو عن غير قصد.

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري للجنيدي ص٤٢.
(٢) الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية للتميمي ص٤٩.

المطلب الخامس: عقيدته ومذهبه الفقهي والأصولي

أولًا: عقيدته

إن الحديث عن عقيدة الأشعري، والأطوار الفكرية التي مرّ بها في ذلك، وأسباب تحوله عن الاعتزال، وعقيدته التي استقر عليها أمره، وأيُّ كتبه يعبِّر عنها، ومنهجه في تناول القضايا العقدية؛ قد صُنِّف فيه الكثير من الكتب، ووقع فيه الكثير من الاختلاف بين مؤيديه ومعارضيه في القديم والحديث، وحيث إننا بصدد الحديث عن أصول الفقه عند الأشعري فلسنا نهدف إلى الإطالة في الحديث عن عقيدته، وآرائه في مسائل الاعتقاد، والترجيح بين آراء المختلفين فيها، وإنما سنكتفي بعرض ما يسد الحاجة ويَفِي بالغرض من هذا المبحث، ولعل أنسب ما يحقق هذا الهدف هو تناول عقيدته حسب ما أثبتها المترجِمون له في كتب السير والتراجم على حسب الترتيب الزمني لها؛ إذ إننا من خلالها نستطيع أن نفهم نظرة أقرب الناس إليه فيما يتعلق بعقيدته من خلال ما عرَفوا من حاله وما وصلهم من كتبه ومصنفاته.

ولعل ابن النديم هو أول مَن تحدث عن عقيدة الأشعري، حيث ذكر أنّ الأشعري «كان أولًا معتزليًّا، ثم تاب من القول بالعدْل وخلْق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة: رَقِي كرسيًّا ونادى بأعلى صوته: مَن عرَفني فقد عرَفني، ومَن لم يعرفني فأنا أُعَرّفه نفسي: أنا فلان بن فلان كنت [أقول] بخلق القرآن، وأن الله لا يُرى بالأبصار، وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها. أنا تائب مُقلِع معتقد للرد على المعتزلة»[1]، ولم يذكر الأسباب التي دفعته لترك الاعتزال ومراحل تحوله عنه.

---

(١) الفهرست لابن النديم ص٢٧٥.

ثـم أتـى أبـو علي الأهوازي الذي ذكر أنّ الأشـعري لـم يزل معتزليًّا أربعين سـنةً يناظـر علـى الاعتزال، وشـكك في رواية رجوعـه عن الاعتزال[١]. ثـم ذكر رواية في سبب تحول الأشعري عن الاعتزال، بيَّن فيها أن سبب توبته وانتقاله عن مذهبه مناظرةٌ بينه وبين شخص آخر، ظهر عليه الخصم، فأظهر بعدها توبته وانتقاله عن مذهبه[٢].

وسـاق الأهـوازي روايةً ثالثةً عن أبي علي الحمرانـي أوضح فيها صفة رجوع الأشـعري عـن الاعتزال على منبـر الجامع في البصرة بعد صلاة الجمعة، ثم سـاق قـولًا للحمراني يبيِّن فيه اختلاف الناس على أسـباب رجوعـه عن الاعتزال، حيث بيَّن أنّ الناس اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: **الأول**: قال أصحابه ومتابعوه ومَن يهواه: إنّ له الحق فتبعه. **والثاني**: أنه مُنِع من الميراث بتأويل تأوله قاضٍ يغلو في السنة قال لـه: أهـل ملتين لا يتوارثانِ، فأظهر التوبة حتى يأخذ الميراث. أما **القول الثالث** فهو أنّه لم يكن له منزلة ورتبة عند العامة ولا الخاصة في حين اشـتغاله بالكلام، فأظهر التوبة ليُؤخَذ عنه ويُقبَل عليه ويُجعَل له منزلة[٣].

وأمعـن الأهـوازي في سَـوق ما يمكن أن يُبعِد الأشـعري عن أهل السـنة؛ فقد سـاق روايـة أخرى عن أبـي عبد الله الحمراني يبين فيها أن الإمـام وُلِد ملحِدًا، وأنه لا دين له، وأنه كان يتهاون بالشـريعة ويركب الفواحش ويترك المفروضات[٤]. ثم ختم هذه الروايات بسـوق الأدلة من القرآن والسـنة وأخبار الأمم السـابقة على أن توبة المبتدِع غير مقبولة، وأنها لا تصح منه[٥].

---

(١) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٣.
(٢) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٥.
(٣) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٥.
(٤) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٧-١٥٩.
(٥) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٧.

أمـا الخطيـب البغدادي فلم يذكر أن الأشـعري كان معتزليًا، وإنما ذكر أنه كان صاحب كُتب وتصانيف في الرد عليهم[١]، ومثله فعل السمعاني في «الأنساب»[٢].

ثم جاء ابن عساكر الذي اهتم ببيان عقيدة الأشعري والأسباب التي دفعته إلى ترك الاعتزال، حيث ذكر خمس روايات عن أسباب تحول الأشعري عن الاعتزال، بيَّن في الرواية الأولى أن سبب تركه الاعتزال هو: أنه كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس فلا يجد فيها جوابًا شافيًا، الأمر الذي سبَّب له الحيرة، ودفعه لصلاة ركعتَين سأل الله فيهما أن يهديه إلى الطريق المستقيم، فرأى النبي ﷺ في المنام يأمره بالتزام سنته، فانتبَه وعارض مسائل الكلام[٣].

أما الرواية الثانية فساقها عن أبي بكر إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عزرة، الذي ذكر أن سبب تحوُّل الأشعري عن الاعتزال هو أنّه نظر، فتكافأت عنده الأدلة، ولم يترجح عنده حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهدى الله عز وجل، فهداه إلى اعتقاد ما أودعه في كتابَي «اللمع» و«كشف الأسرار وهتك الأستار» وغيرهما، وانخلع مما كان يعتقد من قبل انخلاعه من ثوب كان عليه ورمى به، فتَبِعه على ذلك أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة وانتسبوا إليه[٤].

ثم ساق رواية ثالثة عن الحمراني، وقال: إنه مجهول، ذكر فيها حادثة تحوُّل الأشعري عن الاعتزال يوم الجمعة في جامع البصرة دون أن يبيِّن فيها سبب تحوُّله[٥].

---

(١) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠-٢٦١.
(٢) انظر: الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٤.
(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٢-٤٣.
(٤) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٣.
(٥) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٤.

أما الرواية الرابعة فجاء فيها بتفصيل رؤية الأشعري للنبي ﷺ، حيث ذكر أنّ الأشعري رأى النبي ﷺ ثلاث مرات في رمضان، أمره في الأولى ـ وكانت في العشر الأول من رمضان ـ بنصرة المذاهب المروية عنه ﷺ، فلم يَزَل مفكرًا مهمومًا لِما رأى. وفي الثانية سأله النبي ﷺ ما فعل بما طلب منه في المرة الأولى، فأظهر الأشعري حَيرته، فأمره النبي ﷺ مرةً ثانيةً بنصرة المذاهب المروية عنه ﷺ، فاستيقظ الأشعري وهو شديد الأسف والحزن، وأجمع على ترك الكلام واتباع الحديث وتلاوة القرآن. إلى أن كانت ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، فرأى النبي ﷺ في المنام، حيث سأله ما فعل بما طلب منه مرةً أخرى، فأخبره الأشعري أنه ترك الكلام والتزم كتاب الله والسنة، فبيَّن له النبي ﷺ أنه لم يأمره بترك الكلام، وإنما أمره بنصره المذاهب المروية عنه، فكأن الأشعري استصعب المهمة واستثقل تركه لمذهب تصور مسائله وعرف أدلته منذ زمن طويل، فطمأنه النبي ﷺ بأن الله سيمده بمدد من عنده، فاستيقظ وقد عزم على نصرة الحديث(١).

وفي الرواية الأخيرة يذكر أيضًا تفصيل رؤية الأشعري للنبي ﷺ، والاختلاف عن الرواية السابقة في تفاصيل هذه الرؤى، حيث يذكر أنه في رؤية الأشعري للنبي ﷺ في أول شهر رمضان جرى نقاش بينهما حول رؤية الله عز وجل في الآخرة، وأسفر هذا النقاش عن إمكان إثباتها بأدلة العقول، فقويت أدلة الإثبات في قلب أبي الحسن وضعُفت أدلة النفي، إلّا أنه ما زال متحيرًا ولم يُظهِر للناس شيئًا، فرأى النبي ﷺ مرةً ثانيةً في العشر الثاني من رمضان، فسأله النبي ﷺ عما عمل فيما أمره، فبيَّن له الأشعري أن القوة في جانب الإثبات، فأمره أن يتأمل سائر المسائل بنفس الطريقة، فقام الأشعري وترك كتب الكلاميات واشتغل بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية مع تفكره في سائر المسائل كما أمره ﷺ، حتى إذا

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٤-٤٥.

كانت ليلة القدر رآه مرة أخرى، فسأله النبي ﷺ وهو كالحَرْدان ما فعل فيما أمره به، فأخبره الأشعري أنه لا يدع التفكير والبحث، وأنه ترك الكلام وأعرض عنه، فأنكر عليه النبي ﷺ وهو مُغضَب تركه علم الكلام، وأمره أن يصنِّف وينظِّر في هذه الطريقة، وبيَّن له أنها الحق، فقام الأشعري وأخذ بالتصنيف والنصرة وإظهار المذهب[1]. ثم أخذ ابن عساكر بالحديث عن إمكان توبة المبتدع، وأنه لا يُحال بينه وبينها؛ إذ إنها دون الشرك[2].

أما ابن الجوزي فقد بيَّن في «المنتظم» أنّ الأشعري «كان على مذهب المعتزلة زمانًا طويلًا، ثم عنَّ له مخالفتهم، وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس وأوجبت الفتن المتصلة، وكان الناس لا يختلفون في أن هذا المسموع كلام الله، وأنه نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ، فالأئمة المعتمَد عليهم قالوا: إنه قديم، والمعتزلة قالوا: هو مخلوق، فوافق الأشعري المعتزلة في أنّ هذا مخلوق، وقال: ليس هذا كلام الله، إنما كلام الله صفة قائمة بذاته، ما نزَل ولا هو مما يُسمَع، وما زال منذ أظهر هذا خائفًا على نفسه لخلافه أهل السنة، حتى إنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذرًا من القتل»[3].

ثم ساق روايات عن الأهوازي قد ذكرناها سابقًا[4]، فهنا لم يذكر ابن الجوزي سبب تحوُّل الأشعري عن الاعتزال، وذكر أنه قد عنَّ له مخالفتهم فقط فخالفهم، وهذا سبب لا يحتمله عقل ولا منطق.

وجاء ابن الصلاح في «طبقات الفقهاء الشافعية» فقدَّر أنّ رجوع الأشعري عن

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٥-٤٦.
(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٦-٤٧.
(٣) المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٢٩.
(٤) انظر: المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٢٩-٣٠.

الاعتزال كان على مراحل، وأنه لم يخالفهم في كل المسائل، حيث إنه «لما ظهر له فساد أقوالهم رجع عن واحد فواحد حتى خالفهم في أكثر ما اعتقدوه، ولم يرجع عن هذه المسألة، يعني مسألة تصويب المجتهدين، وقال: كلٌّ مصيب، وكلٌّ حق»(١).

ولم يُضِف أحدٌ من المترجمين بعد ابن الصلاح شيئًا جديدًا بخصوص عقيدة الأشعري، وإنما أخذوا ببيان تحوله عن الاعتزال ونصرته للسنة، وساقوا في ذلك العديد من الروايات والرسائل، وردوا على كل من تعرض له بالإساءة، وذكروا مناظراته ودفاعه عن السنة، ولم يذكروا أحوالًا ولا أطوارًا في عقيدته غير تحوله من الاعتزال إلى السنة، إلى أن جاء ابن كثير في كتابه «طبقات الشافعية» فبيَّن أنّ الأشعري مرَّ بثلاث أحوال في تحوله العقدي(٢)، وهذه الأحوال هي:

«**أولاها**: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة. **الحال الثاني**: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وتأويل الجبرية كالوجه واليدَين والقدم والساق ونحو ذلك. **والحال الثالثة**: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريًا على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة

---

(١) طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١: ٦٠٥.

(٢) يبدو أنّ ابن كثير تأثر بابن تيمية في إثبات الأحوال الثلاثة في عقيدة الأشعري، وقد ساق هذه الرواية بقوله: «ذكروا للشيخ أبي الحسن رحمه الله ثلاثة أحوال»، دون أن يبين مَن هم الذين ذكروا له هذه الأحوال، حيث إني من خلال تتبعي لكتب السير والتراجم لم أجد أحدًا من المترجمين أثبت للأشعري هذه الأحوال الثلاثة إلى أن جاء ابن تيمية وأثبتها له، وقد أخطأ أسامة الشيبان في رسالته الماجستير الموسومة بـ«آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية» عندما أشار في الهامش إلى الذهبي في كتابة «سير أعلام النبلاء» كمصدر يُرجَع إليه في أنّ الأشعري كان على عقيدة ابن كُلّاب في طوره الثاني، حيث إني رجعت إلى كتاب الذهبي فلم أجد فيه ما يُشير إلى أنّ الأشعري كان على عقيدة ابن كُلّاب عوضًا عن التصريح بذلك. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية الحراني ٥: ٥٥٦، آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان، هامش رقم ٣ ص٥٠، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٨٦-٩٠.

التي صنفها آخرًا، وشرحها القاضي الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من الأئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم، والله أعلم»[(١)].

هذا ما وقفت عليه في كتب المتقدمين ممن ترجم للأشعري، وما أُلِّف بعدها من كتب تتحدث عن عقيدة الأشعري لا تعدو أن تكون مؤيدةً أو معارضةً لأحد هذه الأقوال، وذلك إما بزيادة بسط في الأدلة والبراهين والشواهد، أو بمحاولة إيجاد تفسير وتعليل لما مرّ به. ومع ذلك يبقى ما وصلنا من كتب للأشعري خير دليل على ما استقر عليه أمره ولَقِي به وجه ربه، وإن كان قد وقع فيها اختلاف في وجهة نظر بعض من تناول عقيدته، وهذا أمر لسنا بصدد الحديث عنه هنا. وسيأتي عرض أقوال الأشعري في المسائل المشتركة بين علم الكلام وأصول الفقه في الفصول التالية إن شاء الله، وهو ما يهمنا في إطار هذا البحث.

ومما يجدر الوقوف عنده في هذا الصدد عند مَن تناول عقيدة الأشعري من المعاصرين، هو أن كثيرًا منهم إنما بدأ الحديث عن عقيدة الأشعري من زمن ابن تيمية، الذي أثبت الأحوال أو المراحل الثلاث، وتجاهلوا ما أورده المترجمون خلال ما يقرب من ثلاثمئة سنة قبل ولادة ابن تيمية، وما عُرِف فيها عن الأشعري إلّا أنه تحول من الاعتزال إلى عقيدة السلف، دون إثبات مرحلة تتوسطهما[(٢)].

ومما يثير العجب كذلك ما ذهب إليه أحمد أمين في كتابه «ظُهر الإسلام» حيث قال: «فنحن إذا أنصفنا قلنا: إنّ مذهبه هو مذهب المعتزلة معدَّلًا في بعض مسائله، ولكنه استطاع أن يحوِّل كثيرًا من الناس من الاعتزال إلى مذهبه الجديد،

---

(١) طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٥.

(٢) انظر نماذج لذلك: الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية للتميمي ص٢٤٧ وما بعدها، مقدمة تحقيقه على رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري للجنيدي ص٦٣ وما بعدها، آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٥٠ وما بعدها.

ونجح في ذلك إلى حدٍّ كبير»[١]، ولست أدري علام اعتمد في قوله هذا، وما النصوص التي وقف عليها للأشعري جعلته يقول بهذا القول؟!

وقد ردّ عليه جلال موسى بقوله: «لم ينتبِه أحمد أمين إلى أنّ المذهب الأشعري المنسوب إلى أبي الحسن إنما يخالف مذهب المعتزلة في الكثير من كلياته وجزئياته، بل إن منهج الاثنين في البحث يختلف، والنتائج المنطقية التي تأدّى إليها المذهبانِ مختلفة هي الأخرى. ولكنّ أحمد أمين فرض فرضًا معينًا وأخذ يسوق الحُجج التي تؤكد قوله، إلّا أن النقد الباطني لأقواله يكشف ما فيها من تناقض؛ فهو يذكر أن الأشعري نجح إلى حد كبير، وتحول كثير من الناس عن الاعتزال إلى مذهبه الجديد. إذ كيف يكتب النجاح لمحاولة الأشعري إذا كانت تعديلًا في مذهب الاعتزال، وللمعتزلة منهج معين تلتزم به، وأصول لا بُد من الإيمان بها؟! فكيف يخالف الأشعري ذلك بعض المخالفة وينجح كل النجاح وكانت العامة والخاصة تتبرم من المعتزلة بعد محنة خلق القرآن ٢١٨هـ؟! فكان لا بد من مذهب مخالف وفي نفس القوة لتتم عملية التحول بنجاح»[٢].

ثانيًا: مذهبه الفقهي والأصولي

أ ـ مذهبه الفقهي: عند الاطلاع على المصادر التي ترجمت للأشعري نجد أنه حصل اختلاف بين أصحاب المذاهب، فأخذ كل فريق ينسبه لنفسه، فالحنفية اعتبروه حنفيًّا في الفروع، والمالكية اعتبروه مالكيًّا، وكذلك فعل الشافعية. ولعل مِن أوائل مَن أشار إلى مذهب الأشعري الفقهي هو الخطيب البغدادي عندما ذكر أن الأشعري كان يجلس في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور[٣]، إلّا أنه لم

(١) ظُهر الإسلام أحمد أمين ص٧٦٧.
(٢) نشأة الأشعرية وتطورها لجلال موسى ص١٦٩-١٧٠.
(٣) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠.

يصرح بأنه كان شافعيًّا، وكما هو معلوم فإنّ المروزي أحد أئمة الفقه الشافعي.

ثم أتى ابن عساكر وبيَّن مذهب الأشعري الفقهي في أكثر من موضع في كتابه «تبيين كذب المفتري»، فقد ذكر بعدما ساق مسألة في الفقه وُجِّهت لأبي الحسن الأشعري وإجابته عنها قولًا للإمام الحافظ رضي الله عنه، حيث قال: «وفي هذه الحكاية دلالة للذكي الألمعي أن أبا الحسن كان يذهب مذهب الشافعي، وكذلك ذكر أبو بكر بن فورك الأصبهاني في كتاب «طبقات المتكلمين»، وذكره غيره من أئمتنا وشيوخنا الماضين»[1].

ويمكن أن نلاحظ من هذه الرواية أنّ انتساب الأشعري للفقه الشافعي ليس واضحًا صريحًا مقطوعًا به، ولا كان منتشرًا بين الناس، وإنما تم التعرف عليه من خلال مسألة فقهية وافق فيها الأشعري رأي الشافعي كما يبدو، فاستُشِفَّ منها أنه كان على مذهبه في الفقه، وهذا بحاجة إلى دقّة نظر وسعة اطلاع من الناظر؛ ولذلك أشار إلى أنه لا يستطيع أن يُميِّز مذهبه الفقهي إلّا الإنسان الذكي الألمعي.

وقد يكون السبب في ذلك أنّ مذهب الشافعي كان في بداية انتشاره، في مقابل المذهب الحنفي والمالكي اللذَين شاع ذكرهم وكثر أتباعهم في ذلك الوقت؛ لذلك فإنا نلحظ أنّ ابن عساكر يذكر في موضع آخر أنّ الأشعري كان مالكي المذهب، حيث قال: «وكان في مذهبه مالكيًّا على مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه، وقد كان ذكر لي بعض مَن لقيت من الشافعية أنه كان شافعيًّا حتى لقيت الشيخ الفاضل رافعًا الحمّال الفقيه، فذكر لي عن شيوخه أن أبا الحسن الأشعري رضي الله عنه كان مالكيًّا»[2]. ففي هذه الرواية كأنّ ابن عساكر يرجح أن الأشعري كان مالكيًّا، إلّا أنه في آخر كتابه في معرض الرد على الأهوازي فيما نسَبه للأشعري من عدم العلم

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٢.

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٧-٩٨.

بالقرآن والفقه والحديث، يبيِّن ابن عساكر أنّ الأشعري كان على مذهب الشافعي أو مذهب مالك وأهل المدينة في الفقه، فنسبه إلى مذهبَين ولم يرجح واحدًا منهما على الآخر، حيث قال: «وأما علم الفقه فقد كان يذهب فيه مذهب الشافعي أو مذهب مالك وأهل المدينة»[1].

ولست أدري هل ما قام به ابن عساكر من نسبة الأشعري لمذهبَين هو لما بيَّنته من عدم انتشار المذهب الشافعي وتميزه عن باقي المذاهب، بحيث يصعب التفريق بينهما في ذلك الوقت، أم لعلم الأشعري وإحاطته بكلا المذهبَين، أم للتدليل على سعة اطلاعه، لا سيما وهو في معرض الرد على الأهوازي؛ فمع أخذه بمذهب الشافعي وانتسابه إليه كان له علم بمذهب مالك، أو العكس، أو أنه أراد مجرد الإشارة إلى تنازع أصحاب المذاهب فيه، فكلٌّ يريد أن ينسبه لمذهبه، لا أن يحدد مذهب الأشعري في هذا الموضع؟!

أما ابن الصلاح فبيَّن فيما نقله عن الشيخ أبي محمد الجويني والد إمام الحرمين عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أنّ الأشعري كان شافعيًّا، حيث قال: «دخل أبو الحسن الأشعري العراق وكان يقرأ على أبي إسحاق المروزي الفقه، وهو يقرأ على أبي الحسن الكلام، وزعم بعض المالكية أنه كان مالكيًّا، ولم يُصِب؛ فإنّ الذي حكاه مَن يخبُرُ حاله أنه كان شافعيًّا»[2]. وقد جزم اليافعي في «مرآة الجنان» أنّ الأشعري كان شافعيًّا[3].

وأما السبكي فقد جزم أيضًا أنّ الأشعري كان شافعي المذهب، وخطّأ من قال: إنه كان مالكيًّا، ثم نبّه مَن خَلَطَ بين أبي الحسن الأشعري والشيخ الباقلاني

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٩٤.
(٢) طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ١: ٦٠٥.
(٣) انظر: مرآة الجنان لليافعي ٢: ٢٢٨.

الأشعري، فبيَّن أن المالكي منهما هو الشيخ الباقلاني لا أبو الحسن، حيث قال: «وقد زعم بعد الناس أنّ الشيخ كان مالكيّ المذهب، وليس ذلك بصحيح؛ إنما كان شافعيًّا تفقه على أبي إسحاق المروزي، نص على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في «طبقات المتكلمين»، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في «شرح الرسالة»، والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة»[١].

وقد ذهب ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي إلى أن أبا الحسن الأشعري كان حنفي المذهب، فيما نقله عن مسعود بن شيبة[٢].

أما ابن فرحون المالكي فقد ذكر أنّ الأشعري كان مالكي المذهب[٣].

وفي «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» عرّف حاجي خليفة الأشعري بأنه شافعي، ثم نقل قولًا عن مسعود بن شيبة أنه كان حنفي المذهب[٤].

هذه مجمل الآراء التي ذُكرت في مذهب الأشعري الفقهي، وقد اجتهد العلماء قديمًا وحديثًا في الترجيح بينها، فذهب أغلب مَن تناول الأشعري بالبحث والدراسة إلى ترجيح أنه كان شافعي المذهب، ولهم فيما رجَّحوه سلف وقدوة في كبار الأئمة الذين ترجموا للأشعري. ولكن يبقى السؤال قائمًا: لماذا تنازع أصحاب المذاهب في نسبة الأشعري إلى مذهب معين؟ ولماذا تردد ابن عساكر في نسبته إلى أحد المذاهب؟ فتجده مرةً يذكر أنه شافعي، ومرةً أخرى يرجح أنه مالكي، ومرةً ثالثة ينسبه إلى المذهبين دون ترجيح؟!

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٥٢.

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء ٢: ٥٤٥.

(٣) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون المالكي ص٢٩٣.

(٤) سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة ٢: ٣٥٢.

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد من أن نقرر أنه لا شك في أنّ لكل واحد من أصحاب هذه المذاهب مُستَنَدًا في نسبة الأشعري إليه، وربما أمكننا الجمع بين هذه الأقوال ببيان وضع المذاهب الفقهية في العصر الذي عاش فيه الأشعري، فكما هو معلوم أنّ الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) عاش في منتصف عصر التدوين والأئمة المجتهدين تقريبًا، الممتد من أوائل القرن الثاني الهجري إلى أواسط القرن الرابع الهجري، ولعل من أبرز خصائص هذا العصر حرية الاجتهاد وعدم التقليد، فلم يلتزم الفقهاء في هذا العصر بمذاهب معينة لا يحيدون عنها ولا يميلون، صحيح أن المذاهب الفقهية في هذا العصر كانت قد تشكّلت ونَضِجت ثمارها، وكان لكل مدرسة أعلامها وأتباعها، لكن هذا لا يعني بالضرورة التعصب والتقليد لأئمة هذه المذاهب(١).

وقد يكون هذا هو ما يفسِّر نسبة الأشعري لأكثر من مذهب فقهي؛ فمع أنه كان يجلس في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي كما بيّنا، فإن هذا لا يمنع دراسته للمذاهب الأخرى، واطلاعه عليها، وتأثره بها، وإن كان للمذهب الشافعي النصيب الأكبر من بين هذه المذاهب، كما أنه لا يمنع من استقلاله برأي لم يوافق فيه أحدًا من العلماء. ويبدو أنّ هذا هو الدافع لابن عساكر في بداية كتابه إلى نسبة الأشعري للمذهب الشافعي، فنسبته في موضع آخر للمالكي، ثم نسبته في نهاية الكتاب للمذهب الشافعي أو المالكي دون ترجيح، وكذلك الحال لمن نسبه للمذهب الحنفي.

إذن فالأشعري لم يكن مقلِّدًا ولا متعصبًا لواحد من المذاهب، وإنما كان حرًّا في اجتهاده، فلربما وافق مذهبًا في بعض المسائل، ووافق غيره في مسائل أخرى، كما هي السمة العامة للفقه في هذا العصر. ويمكن القول: إنّ هذا يوافق ما نُسِب إليه من تصويب

---

(١) انظر: المدخل في الفقه الإسلامي لمحمد مصطفى شلبي ص١٢٨-١٣٥، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي لرمضان علي السيد الشرنباصي ص٧٩-٨٧، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ص١٤١-١٤٥.

المجتهدين في الفروع، كما سيأتي الحديث عن ذلك في الفصول القادمة بإذن الله، وفي هـذا يقـول الحجوي: «ولا يبعُد في أن يكون مجتهدًا لا هو شـافعي ولا مالكي؛ لِما كان عليه من العلم الواسع والفكر الشاسع، ويبعد أن يكون مثله مقلِّدًا في ذلك العصر»(١).

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى ترجيح كونه حنفيَّ المذهب، ولم يثبت رجوعه عـن المذهـب الحنفي حين رجع عـن الاعتزال. وممن ذهب إلى هـذا الكوثري في تعليقه على كتاب «تبيين كذب المفتري»، وعبد القادر الحسـين في كتابه «إمام أهل الحق»(٢).

ب ـ مذهبـه الأصولـي: قـد يخلط البعض بين المدرسـة الفقهية لأحـد العلماء وبين مذهبه الأصولي، لذلك فقد آثرت أن أفصِلَ في الحديث بين المذهب الفقهي والأصولـي عند الأشـعري، ولعل هـذا الفصل يعطينا مزيد تدقيق فـي معرفة حقيقة المذهـب الفقهـي للأشـعري؛ إذ إنّـه يمكـن أن يكـون العالِم على مذهـب معين في الأصول، إلّا أنه يخالف هذا المذهب في بعض المسـائل الفرعية. والناظر في كتب السِّيَر والتراجم وكتب أصول الفقه يجد أنّ مِن أوائل مَن أفصحَ عن مذهب الأشعري الأصولـي هـو تلميـذه مـن الطبقة الثانيـة أبو بكـر بن فـورك، حيث قال فـي «مجرد المقالات»: «وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب «الرسالة» في أحكام القرآن، وهو اختيار أبي العباس بن سريج»(٣).

ففي هذا النص عن ابن فورك يتبين لنا أنّ الأشعري كان يسير على منهج الشافعي في أصول الفقه في الغالب، ومفهوم قوله: «في أكثر مسائل أصول الفقه» يدل على أن

(١) الفكر السامي للحجوي الثعالبي ٤: ١٠٨.
(٢) انظر: تعليق الكوثري في الهامش على كتاب تبيين كذب المفتري ص٩٨، إمام أهل الحق لعبد القادر الحسين ص٧٢ وما بعدها.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

الأشعري كان يخالف الشافعي في بعض المسائل الأصولية، وفي هذا دلالة على عدم التقليد والتعصب لمذهب معين، بل كان أمر الاجتهاد في هذا العصر مفتوحًا، وهو ما أتاح للأشعري أن يخالف الشافعي في بعض المسائل، وفي هذه المسائل التي خالف بها الأشعري إما أن يكون قد وافق مجتهدًا آخر غير الشافعي، وإما قد انفرد عن باقي العلماء برأيه، وهذا ما سنحاول تجليته في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

وقد نقل ابن عساكر عن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني قولًا يوضِّح فيه أنّ الأشعري كان يسير على أصول الشافعي، وربما يخالفه في بعض المسائل، وهو ما يؤكد ما ذكره ابن فورك، حيث يقول: «ومذهب الشيخ أبي الحسن رحمه الله تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنهم، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: أنْ لا صيغة للأمر. وتقلُّ وتعزُّ مخالفته أصول الشافعي رضي الله عنه»[(١)]. ففي هذه الرواية أكد ما ذهب إليه ابن فورك، وساق مثالًا لمخالفة الأشعري للشافعي في واحدة من مسائل الأصول. ولعلنا بعد الفراغ من كتابة هذا الكتاب نستطيع أن نتعرف أكثر على مذهب الأشعري الأصولي.

المطلب السادس: مكانته العلمية ومناظراته

أ ـ مكانته العلمية: إن الناظر في النتاج العلمي الذي تركه أبو الحسن الأشعري في العديد من المجالات والعلوم، يتبيَّن له منزلة هذا الإمام من العلم، ومكانته فيه، وعلو منزلته، وارتفاع كعبه، لذلك فإنه لا تكاد تخلو ترجمة له إلّا ويُذكَر فيها طَرَفٌ من مكانته العلمية، أو موقفٌ يُشهَد له فيه، أو مناظرة يُفحِم فيها خصمه، ولعل من المناسب ذِكر مقتطفات من أقوال العلماء في مكانته العلمية؛ إذ إنه لو أردنا

---

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٦.

استيعاب كل ما كُتب عنه لَما وَسِعنا المقام، ولطالت بنا صفحات الكتاب، وإنما هي شذرات تَفِي بالمطلوب، وتسد الحاجة.

ولننطلق هنا ممّا بدأ به الخطيب البغدادي في ترجمته للأشعري، حيث قال: «صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبدعة»(١).

لقد أطال ابن عساكر في ذِكر مكانة أبي الحسن الأشعري العلمية، حتى إنه خصص بابًا كاملًا في «ذكر ما اشتهر به أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه من العلم وظهر به من وفور المعرفة به والفهم»(٢)، وبابًا آخر في «ذكر جماعة من أعيان مشاهير أصحابه؛ إذ كان فضل المقتدي يدل على فضل المقتدى به»(٣)، وفي هذا بيان لعلو منزلته في العلم وكثرة أتباعه وتلاميذه. وفي سائر أبواب الكتاب ما يبرهن على مكانة الأشعري العلمية؛ فقد ذكر فيه منزلة الأشعري من علم الكلام، والقرآن، والفقه، وأصول الفقه، والحديث، ومن جُملة ما ذكره في ذلك ما نقله عن القشيري في مكانة الأشعري من العلم، حيث قال: «اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه كان إمامًا من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، وردَّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة»(٤).

وفي عِلم الأشعري بالتفسير قال ابن عساكر: «ولو لم يُصنِّف كتابًا غير التفسير لكفاه»(٥)، ومما ذكره أيضًا في معرفة الأشعري بالعلوم المختلفة قولُه في معرض رده

---

(١) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣ : ٢٦٠.

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٣-١١٣.

(٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٤٠-٢٤٧.

(٤) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٥.

(٥) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧٣.

على الأهوازي: «أما علم القرآن فقد صنَّف فيه التفسير الذي لا يُختلَف في جلالة قدره، وأما العلم بالأصول فكان فيه بإجماع العلماء أوحدَ عصره، وأما علم الفقه فقد كان يذهب فيه مذهب الشافعي أو مذهب مالك وأهل المدينة، وصنَّف في أصوله كُتبًا شحنها بالأدلة المبينة، وأما علم الحديث فقد سَمِع منه قدرَ ما تدعوه الحاجة إليه، وحصل منه ما يسع الاعتماد في الاستدلال عليه، وقد روى في تفسيره حديثًا كثيرًا عن سهل بن نوح البصري، ومحمد بن يعقوب المقري، وعبد الرحمن بن خلف الضبي، وأبي خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، وأبي يحيى زكريا بن يحيى الساجي، وغيرهم»[١].

ولمكانة الأشعري ومنزلته في العلم اتبعه العلماء، وأخذ بمذهبه الفضلاء، وفي هذا قال ابن عساكر: «ما مال إلى قوله إلّا العلماء، ولا اتبعه إلّا الفقهاء؛ فإن أصحابه نجوم الأمصار، وأتباعه أئمة الأعصار»[٢]. وفي غزارة عِلم الأشعري وسَعة معارفه يقول الفقيه الأصولي الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: «كنت في جنْب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر، سمعت الشيخ أبا الحسن الباهلي قال: كنت أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في جنب البحر»[٣]. وقال القاضي أبو بكر بن الطيب عندما قيل له: «كلامك أفضل وأبين من كلام أبي الحسن الأشعري رحمه الله، فقال: واللهِ إنّ أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن رحمه الله»[٤].

وقد أورد السبكي أقوالًا عن مكانة الأشعري العلمية، فنقل ما قاله إمام الحرمين الجويني بعد سَوْقِه مسألة في الفقه، في المرأة تدّعي غَيبة وليِّها، وتطلب من السلطان أن يزوجها، وتُلِح في ذلك، فقال إمام الحرمين: «اختلف أرباب الأصول في ذلك؛

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٩٤.
(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧٨.
(٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٣.
(٤) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٣.

فذهـب قدوتنـا في الأصول إلى أنهـا تُجاب»[١]، ثم علّق السـبكي على هذا الكلام بقوله: «وأراد بقدوتنا في الأصول: الأشعري»[٢].

وما أتى به الأشـعري من آراء، وما اتبعه مِن منهج في نصرته لعقيدة أهل السـنة، لم يبتدع فيه رأيًا مخالفًا لما كان عليه السلف رضوان الله عليهم، وإنما قام بزيادة شرح وتبيين لما كانوا عليه، وفي هذا يقول أبو بكر البيهقي: «إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسـن الأشـعري رحمه الله، فلم يُحدِث في دين الله حدثًا، ولم يأتِ فيه ببدعة، بـل أخـذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيـادة شـرح وتبييـن، وأنّ ما قالوا في الأصول وجاء به الشـرع صحيـح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أنّ بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل مَن مضى مِن الأئمة»[٣].

وفـي دور الأشـعري فـي نصرة الدين قـال أبو المعالي عزيـزي بن عبد الملك فيمـا نقلـه عنه ابن عسـاكر: «لما تمّ للهجرة مئتانِ وسـتون سـنة رَفَعَـت أنواع البدع رؤوسَـها، وَتَسَـقَّت عـوام الخلائق كَؤوسـها، حتـى أصبحت آيات الدين منطمسـة الآثـار، وأعـلام الحـق مندرسـة الأخبـار، فأظهر الله سـبحانه وتعالى ناصـر الحق، وناصر الخلق، محيي السـنن، مرضي السـنن، الإمام الرضي الزكي أبا الحسن»[٤].

فهذه لمحة موجزة مختصرة عن مكانة الأشعري العلمية حسب ما أورده ابن عساكر والسـبكي، ولقد سـار مَن أتى بعدهما من المترجِمين على طريقتهما، فأخذوا ببيان فضله ومكانته في العلم، ونقلوا عن ابن عساكر الكثير في ذلك، وأضافوا إليه ما لا يَسَعنا ذِكره في هذا المقام خشيةَ الإطالة.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٥٩.
(٢) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٥٩.
(٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٨٨.
(٤) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٢٩.

وعلى الرغم مما ذكرنا من أقوال العلماء في فضل الأشعري، وإجماعهم على مكانتـه فـي العلم، ومنزلته فيه، فإنّ الله عز وجل يأبى الكمال والرِّضا المطلق لأحد من خلقه، فلكل عالم مهْما علا قدره وارتفع شأنه أعداؤه ومعارضوه، وممن حمل لواء العداء والبغضاء على الأشعري وصنَّف في مثالبه منذ القِدَم أبو علي الأهوازي، فمـا تـرك منقصةً فـي العلم ولا في الدين إلّا وجعل للأشـعري منهـا نصيبًا[١]. ولم يكن الأهوازي الوحيد الذي انتقص من قدر الأشـعري في العلم، بل جاء بعده ابن الجـوزي، وسـار علـى خطاه، وقـد أوردنا طرفًا مما قـالاه يغني عن إعادتـه هنا[٢]. وهنـاك آخرون ممن حطّ على الأشـعري مـن الحنابلة في القديم والحديث، وليس المقام متسعًا لبسطها ولا للرد عليها، وفيما ذكرنا مثال يؤدي المطلوب.

ب ـ مناظراته: كما اشـتهر أبو الحسـن الأشعري بكثرة تآليفه ومصنفاته اشتهر كذلك بقدرته وتمكنه من المناظرة، حيث تعددت مناظراته وتنوعت موضوعاتها، وكان يتخذها وسيلةً لإظهار الحق والدفاع عنه، والتصدي للباطل وإزهاقه. ولعل ابن عسـاكر والسـبكي وغيرهما ذكروا لنا مجموعةً من مناظرات الأشـعري، يظهر فيها سَعة علمه، وقوة حجته، ومقدرته على إفحام الخصوم. ولسنا في هذا المقام بصـدد سـرد مناظراتـه، وإنما سـأقتصر علـى ذكر أهمهـا، مع عـرض لمحات عن منهجه فيها.

وقد كان أول أمر الأشـعري أنه لا يجلس إلى أهل البدع ولا يناظرهم، ويعتبر الجلوس معهم ومناظرتهم من البدعة، إلّا أنه لما ظهرت أقوال أهل البدع واشتهرت وعظمت البلوى بفتنتهم انتدب للرد عليهم ومناظرتهم؛ إظهارًا للحق ودفاعًا عنه[٣]،

---

(١) مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦١-١٦٢.

(٢) انظر: المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٢٩.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٨٥.

حيث كان الغرض من المناظرة عند الأشعري إظهار الحق وبيانه، حتى إنه لإيمانه بهذا الهدف السامي كان يسير في بعض الأحيان هو إلى المعتزلة وغيرهم ليناظرهم ويجادلهم ويبيِّن لهم الحق، وهو ما دفع البعض إلى الإنكار عليه، وفي هذا يقول ابن عساكر: «وكان يقصدهم بنفسه يناظرهم، فكُلِّم في ذلك وقيل له: كيف تخالط أهل البدع وتقصدهم بنفسك وقد أُمِرت بهجرهم؟! فقال: هم أولو رئاسة، معهم الوالي والقاضي، ولرئاستهم لا ينزلون إليَّ، فإذا كانوا هُم لا ينزلون إليَّ ولا أسير أنا إليهم، فكيف يظهر الحق ويعلمون أن لأهل السنة ناصرًا بالحجة؟!»(١).

وقد كان في مناظراته بعيدًا عن المكابرة عندما يكون الدليل مع خصمه والظهور له على نفسه؛ فقد قال ابن عساكر بعدما ساق قولًا لأبي محمد الحسن ابن محمد العسكري يذكر فيه أحداث مناظرة جرت بين الأشعري وشخص آخر، فاستظهر هذا الشخص على الأشعري، واعترف الأشعري بذلك، فقال ابن عساكر معلقًا على هذه الحادثة: «هذه الحكاية تدل على قوة أبي الحسن رحمه الله في المناظرة، واطِّراحه فيها ما يستعمله بعض المجادِلين من المكابَرة، وتُنبِئ عن وفور عقله وإنصافه؛ لإقراره بظهور خصمه واعترافه»(٢).

وكانت أغلب مناظراته مع المعتزلة بشكل عام، ومع الجبائي المعتزلي على وجه الخصوص، كما بيَّنه ابن عساكر(٣)، فمن مناظراته مع شيخه الجبائي مناظرةٌ في وجوب الأصلح(٤)، ومناظرةٌ في حقيقة الطاعة(٥)، وأخرى في أنّ أسماء الله هل

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٧.
(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٨٠.
(٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٧.
(٤) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ٢٤: ١٥٧، الوافي بالوفيات للصفدي ٢٠: ١٣٨.
(٥) الوافي بالوفيات للصفدي ٢٠: ١٣٨-١٣٩.

هي توقيفية؟[١] وله مناظرة مع أبي الحسن الباهلي وكان إماميًّا مقدَّمًا لدى الإمامية، فانتقل عن مذهبهم بهذه المناظرة[٢]، وكان بينه وبين أبي بكر الصيرفي مناظرةٌ في وجوب شكر المنعم، رجع فيها الصيرفي عن رأيه[٣].

المطلب السابع: مصنفاته

عند الاطلاع على كتب السِّيَر والتراجم التي ترجمت لأبي الحسن الأشعري، فإنّه لا تكاد تخلو ترجمة من ذكر أنّه صاحب الكتب والتصانيف، أو ذكر شيء من نتاجه العلمي، وهنا اجتهدتُ في تصنيف هذه المؤلفات حسب فنون العلم ومجالات المعرفة التي تنتمي إليها كما تبدو من عناوينها، وكما صرّح بمضمونها من أوردها، كابن فورك وابن عساكر وغيرهما، ووضعتها في جدول؛ لتسهيل الاطلاع عليها، وتكوين صورة سريعة لأصناف العلوم التي حازها وألّف فيها الأشعري، وكذلك لبيان حال هذه المصنفات، ومعرفة المطبوع منها والمفقود.

ومن خلال الاطلاع على عناوين هذه المؤلفات لأبي الحسن الأشعري، ومراجعة ما كُتب حولها من معلومات؛ وجدت أنها تنقسم إلى عدة أقسام، فمنها ما هو متعلق بالعقيدة، وهو إمّا أن يكون في إقرار وبيان عقيدة فرقة من الفِرَق الداخلة في الملّة أو الخارجة منها، أو في الرَّد عليها وبيان زيفها. وقسم آخر متعلق بأصول الفقه. وثالث في التفسير، ورابع جعلته في أصناف متنوعة من المعارف والعلوم، وقسم أخير لم أقف إلّا على عناوينها، ولم يَذكر أحد ممن أوردها شيئًا عن مضمونها، فبقيت مجهولة الحال، فوضعتها في قسم مستقل، مع الإشارة إلى إمكان إدراج بعض المؤلفات في أكثر من حقل، ولكنّي قمت بتصنيفها إلى ما أعتقد أنّه الأقرب إلى

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٥٧.
(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٤-١٠٥.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ١٨٦-١٨٧.

موضوعها، وهي ـ كما جمعتها من عدة مصنفات ـ في الجدول الآتي:

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
		العقيدة	
١		كتاب كبير في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام	مفقود
٢		اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع	مطبوع[1]
٣		اللمع الكبير، وهو مدخل إلى كتاب إيضاح البرهان	مفقود
٤		اللمع الصغير، وهو مدخل إلى كتاب اللمع الكبير	مفقود
٥	ما يتعلق من الكتب ببيان وإقرار عقائد أهل السنّة	المختصر في التوحيد والقدر، في أبواب من الكلام	مفقود
٦		كتاب «في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده، وأن العجز لا يكون إلّا من الموجود»	مفقود
٧		كتاب العمد في الرؤية	جزء منه نُشِر في كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر
٨		رسالة الحث على البحث، أو استحسان الخوض في علم الكلام	مطبوع[2]

(١) وقد نُشِر لأول مرة في بيروت عام ١٩٠٣م، عن طريق الأب ريتشارد مكارثي، ثم أعاد نشره حمودة غرابة بالقاهرة عام ١٩٥٥م.

(٢) طُبِعت أول مرة بحيدر آباد عام ١٣٢٣هـ=١٩٣٢م، ثم أُعِيد طباعتها سنة ١٣٤٤هـ، ثم طُبِعت مع كتاب اللمع سنة ١٩٥٢م في المطبعة الكاثوليكية ببيروت عن طريق الأب مكارثي، وأُعِيدت طباعتها تحت مراقبة مدير دائرة المعارف العثمانية السيد شرف الدين أحمد في مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٩٧٩م، ونشرها محمد أمين =

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٩	ما يتعلــق من الكتب ببيــان وإقــرار عقائد أهل السنّة	رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب	مطبوع[1]
١٠		الإبانة عن أصول الديانة	مطبوع[2]
١١		رسالة في الإيمان	مطبوع
١٢		كتــاب في خلــق الأعمــال، نقض فيه اعتلالات المعتزلــة والقدرية في خلق الأعمال، وكشف عن تمويههم في ذلك	مفقود
١٣		كتاب في الاستطاعة، نقض فيه استدلالات المعتزلة، ومسائلهم وجواباتهم	مفقود
١٤		كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار، نقض فيه اعتلالات المعتزلة في نفيها وإنكارها	مفقود
١٥	الرد على المخالفين من أهل الملّة، وأكثرها في الرد على المعتزلة	كتاب في نقض كتاب الأصول للجبائي	مفقود
١٦		كتــاب نقض فيــه الكتــاب المعروف بـ«نقــض تأويــل الأدلــة» للبلخي في أصول المعتزلة	مفقود
١٧		كتــاب «الجوابــات فــي الصفات عن مســائل أهل الزيغ والشــبهات»، وهو كتــاب قال عنــه الأشــعري: نقضنا فيه كتابًــا كُنــا قد ألفنــاه قديمًــا فيها على تصحيح مذهب المعتزلة، لم يُؤلَّف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله سبحانه لنا الحق فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه	مفقود

= الضناوي في آخر كتاب اللمع بدار الكتب العلمية ببيروت عام ٢٠٠٠م.

(١) نُشِرت عـام ١٩٢٨م بتحقيـق قوام الدين، ثـم أعاد تحقيقها عبد الله شـاكر محمد الجنيدي ونشرها عام ٢٠٠٢م.

(٢) طُبـع أول مـرة في الهند بحيـدر آباد بمطبعة دائـرة المعارف النظامية سـنة ١٣٢١هـ، ثم أُعِيد طبعه بالقاهرة بمطبعة الجمل المصرية عام ١٣٤٨هـ، ومرة أخرى عام ١٩٥٧م، ولكن بدون تحقيق، إلى أن حققته الدكتورة فوقية حسين ونشرته عام ١٩٧٧م، وهي أفضل طبعاته.

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
١٨		كتاب نقض فيه كتابًا للخالدي ألَّفه في القرآن والصفات قبل أن يؤلف كتابه الملقب بـ«الملخص»	مفقود
١٩		كتاب «القامع لكتاب الخالدي في الإرادة»، نقض فيه كتابًا للخالدي في إثبات حدث إرادة الله تعالى	مفقود
٢٠		كتاب «الدافع للمهذب»، نقض فيه كتاب «المهذب» للخالدي في المقالات	مفقود
٢١		كتاب نقض فيه كتابًا للخالدي نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار	مفقود
٢٢		كتاب نقض فيه كتابًا للخالدي في نفي خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين	مفقود
٢٣	الرد على المخالفين من أهل الملّة، وأكثرها في الرد على المعتزلة	كتاب نقض فيه على البلخي كتابًا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل	مفقود
٢٤		كتاب «في الاستشهاد»، بيَّن فيه كيف ألزم المعتزلة على محجتهم في الاستشهاد بالشاهد على الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته	مفقود
٢٥-٣٣		كتاب الطبريين، وكتاب جواب الخراسانية، وكتاب الأجانيين، وكتاب جواب السيرافيين، وكتاب جواب العمانيين، وكتاب جواب الجرجانيين، وكتاب جواب الدمشقيين، وكتاب جواب الواسطيين، وكتاب جوابات الرامهرمزيين	كلها مفقودة
٣٤		كتاب «المسائل المنثورة البغدادية»، فيه مجالس دارت بينه وبين أعلام المعتزلة	مفقود
٣٥		كتاب «المنتخل»، في المسائل المنثورات البصريات	مفقود
٣٦		كتاب نقض فيه الكتاب المعروف بـ«اللطيف» على الإسكافي	مفقود

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٣٧		كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام	مفقود
٣٨		كتاب نقض فيه كتابًا على علي بن عيسى من تأليفه	مفقود
٣٩		كتاب في باب «شيء»، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت، قال عنه: رجعنا عنه ونقضناه، فمن وقع إليه فلا يعولن عليه	مفقود
٤٠		كتاب في الرؤية، نقض به اعتراضات اعترض بها عليه الجبائي	مفقود
٤١	الرد على المخالفين من أهل الملّة، وأكثرها في الرد على المعتزلة	كتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه	مفقود
٤٢		كتاب نقض المضاهاة على الإسكافي في التسمية بالقدر	مفقود
٤٣		كتاب في معلومات الله ومقدوراته، ردَّ فيه على أبي هذيل	مفقود
٤٤		كتاب في الرد على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي	مفقود
٤٥		كتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل	مفقود
٤٦		مسائل سُئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام	مفقود
٤٧		كتاب في جوابات مسائل لأبي هاشم، استملاها ابن أبي صالح الطبري	مفقود
٤٨	كتب في الرّد على الملحدين، والمجسمة، وأهل التثنية، والخارجين من الملّة من اليهود والنصارى	كتاب «الفصول»، وهو في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة	مفقود
٤٩		كتاب في الرد على المجسمة	مفقود
٥٠		كتاب «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، وهو مدخل إلى كتاب الموجز	مفقود

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٥١		كتاب «الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل»، وهو مقدمة للمبتدئين، يُنظَر فيها قبل كتاب اللمع	مفقود
٥٢		كتاب مختصر جعله مدخلًا إلى كتاب الشرح والتفصيل	مفقود
٥٣		كتاب في الرد على ابن الراوندي في الصفات والقرآن	مفقود
٥٤		كتاب «الفنون»، في الرد على الملحدين	مفقود
٥٥		كتاب «النوادر في دقائق الكلام»	مفقود
٥٦		كتاب «المسائل على أهل التثنية»	مفقود
٥٧	كتب في الرّد على الملحدين، والمجسمة، وأهل التثنية، والخارجين من الملّة من اليهود والنصارى	كتاب ذكر فيه جميع اعتراضات الدهريين في قول الموحدين، وأجابهم عليها	مفقود
٥٨		كتاب في الرد على الدهريين	مفقود
٥٩		كتاب أخبر فيه عن اعتلال مَن زعم أن الموات يفعل بطبعه	مفقود
٦٠		كتاب «الجواهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر»	مفقود
٦١		كتاب في مقالات الفلاسفة خاصة	مفقود
٦٢		كتاب في الرد على الفلاسفة	مفقود
٦٣		كتاب على أهل التناسخ	مفقود
٦٤		كتاب فيه الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها	مفقود
٦٥		كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر	مفقود
٦٦		نقض كتاب «آثار العلوية» على أرسطوطاليس	مفقود

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٦٧		كتاب «الموجز»، ويشتمل على اثني عشر كتابًا على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها	مفقود
٦٨		كتاب «في الصفات»، تكلم فيه عن أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لنا في الصفات	مفقود
٦٩	مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها	كتاب «في الجسم»، بيَّن فيه أن المعتزلة لا يمكنهم أن يجيبوا عن مسائل الجسمية، كما يمكنه ذلك، وبين فيه لزوم مسائل الجسمية على أصولهم	مفقود
٧٠		كتاب «المختزن»، في ضروب من الكلام	مفقود
٧١		كتاب في متشابه القرآن	مفقود
٧٢		كتاب فيه بيان مذهب النصارى	مفقود
٧٣		كتاب في حكايات مذاهب المجسمة وما يحتجون به	مفقود
٧٤	كتب جمع فيها بين مقالات المخالفين والموافقين في نفس الكتاب	كتاب في مقالات المسلمين، يستوعب جميع اختلافاتهم ومقالاتهم	مطبوع[1]
٧٥		كتاب «جمل المقالات»، ذكر فيه جمل مقالات الملحدين، وجمل أقاويل الموحدين	مفقود

أصول الفقه

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٧٦	كتب في موضوعات متعددة في أصول الفقه، كالإجماع، كالاجتهاد، والقياس، وخبر الواحد، وغيرها	كتاب في الاجتهاد في الأحكام	مفقود

---

(١) وهو مطبوع باسم مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نُشر لأول مرة في إسطنبول سنة ١٩٣٠م، عن طريق هلمرت رتر، وقد أعاد نشره محيي الدين عبد الحميد في القاهرة عام ١٩٥٠م.

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٧٧	كتب في موضوعات متعددة في أصول الفقه، كالإجماع، كالاجتهاد، والقياس، وخبر الواحد، وغيرها	كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن	مفقود
٧٨		كتاب في الأخبار وتخصيصها	مفقود
٧٩		كتاب في أصول الفقه	مفقود
٨٠		مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس	مفقود
٨١		مسائل في إثبات الإجماع	مفقود

التفسير

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٨٢	كتاب في التفسير	كتاب تفسير القرآن[1]	مقدمة كتاب التفسير وردت في كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر[2]

أصناف متنوعة من المعارف والعلوم

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
٨٣	كتب في الجدل، المنطق، الإمامة، الفقه، وغيرها	كتاب أدب الجدل	مفقود
٨٤		كتاب في شرح أدب الجدل	مفقود
٨٥		كتاب في المعارف	مفقود
٨٦		كتاب على أهل المنطق	مفقود
٨٧		كتاب في الإمامة كتاب آخر في الإمامة	مفقود مفقود
٨٨		كتاب في مسائل جرت بين الإمام الأشعري وأبي الفرج المالكي في علة الخمر	مفقود

---

(١) ويمكن إدراجه في الكتب التي ردّ فيها على المعتزلة، حيث إنّه ردّ فيه على الجبائي والبلخي ما حرّفا من تأويل القرآن.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٠-١١٣.

الرقم	الموضوع	اسم الكتاب	تصنيف الكتاب (مطبوع، مفقود)
		كتب لا يُعرَف موضوعاتها	
٨٩		كتاب الإدراك، في فنون من لطائف الكلام	مفقود
٩٠		كتاب الفنون، في أبواب من الكلام، يختلف عن كتاب الفنون الذي ألفه على الملحدين	مفقود
٩١	كتب لم نستطع تحديد موضوعاتها هل هي ردّ على بعض الكتب أو الفرق، أو إقرار لمسائل معينة فيها، ولم يرد بخصوصها أيّ تفاصيل سوى عناوينها	كتاب زيادات النوادر	مفقود
٩٢		كتاب جوابات أهل فارس	مفقود
٩٣		كتاب في أفعال النبي ﷺ	مفقود
٩٤		كتاب في الوقوف والعموم	مفقود
٩٥		كتاب نقض شرح الكتاب	مفقود
٩٦		كتاب الاحتجاج	مفقود
٩٧		كتاب الأخبار، الذي أملاه على البرهان	مفقود
٩٨		كتاب في دلائل النبوة	مفقود
٩٩		كتاب جواب المصريين	مفقود
١٠٠		نقض كتاب التاج على ابن الراوندي	مفقود

وبهذا نكون قد جمعنا أسماء ما تمكنا من الحصول عليه من كتب أبي الحسن الأشعري كما وردت في عدة مصادر، ولعلنا نستفيد من هذا عدة فوائد، أهمها:

١ ـ أنّ ما ذكره ابن حزم مِن أن عدد مصنفات الأشعري خمسة وخمسون تصنيفًا، يمكن تخريجه على عدة وجوه، تحتمل الصواب والخطأ، وهذه الوجوه هي:

أ ـ أنّ الخمسة وخمسين تصنيفًا هي في الأصول[1] فقط، دون باقي العلوم؛ وذلك لوجود رواية عند السمعاني في «الأنساب» يقول فيها: «وكانت له خمسة

(١) المقصود هنا أصول الدين لا أصول الفقه.

وخمسون مصنفًا في الأصول»[١]، ففي هذه الرواية أضاف كلمة الأصول على الرواية التي ذكرها الخطيب البغدادي. ولعل ما أوردناه من أسماء الكتب يستبعد هذا الاحتمال؛ لزيادة أعداد كتب الأشعري في الأصول عن خمسة وخمسين.

ب ـ أنّ ابن حزم إنما أراد الانتقاص من الأشعري، بالتقليل من عدد مصنفاته وآثاره العلمية، وفي هذا يقول أبو جعفر اللبلي في «الفهرست» عندما ساق أسماء كتب الأشعري: «وعند هذا يظهر أنّ ما افتراه ابن حزم على الإمام أبي الحسن الأشعري وغيره، ممن عادته الافتراء على الأئمة وثلبهم والاختلاف عليهم وسبّهم، مع ثناء هؤلاء الأئمة الذين ذكرتهم على الإمام أبي الحسن الأشعري وأصحابه غير مقبول، وأنّ ما يخرصون عليهم كذب وزور»[٢].

ج ـ أنّ هذا المقدار هو الذي وقف عليه ابن حزم من كتب الأشعري، فلم تبلغه جميع مصنفاته، فأثبت ما بلغه منها، وفي هذا يقول السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»: «ابن حزم على مقدار ما وقف عليه في بلاد الغرب»[٣].

٢ـ أن هناك العديد من كتب الأشعري لم تصلنا أسماؤها، فضلًا عن مضمونها ومحتواها؛ وذلك لأنه تعددت الروايات عن المترجمين في أعداد كتب الأشعري، فمنهم من أثبت له مئتين وثلاثمئة مصنف[٤]، كما ذكره ابن عساكر بعدما فرغ من

---

(١) الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٤.

(٢) فهرست اللبلي ص١٢٢.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي **٣: ٣٥٩**.

(٤) لعل المقصود هو: مئتان أو ثلاثمئة مصنف، أو أنه وقع تصحيف في الكتابة، فبدل أن يكتب «ثمانين» كتب «مئتين»؛ إذ إنه قد نقل عن ابن عساكر هذه الرواية غير واحد، قالوا فيها: إن عدد كتبه ثمانين وثلاثمئة مصنَّف، وممن ذكر هذا اللبلي في الفهرست، والإمام اليافعي في مرآة الجنان، أو لعل الخطأ وقع من محقق كتاب التبيين. انظر: فهرست اللبلي ص١٢١، مرآة الجنان لليافعي ٢: ٢٢٦.

ذكر كتب الأشعري[١]، وذكر في رواية أخرى عن أبي العباس المعروف بـ«قاضي العسكر» أن كتب الأشعري قريبة من مئتي كتاب[٢].

٣ـ أن ما وصلنا من كتب الأشعري وتراثه العلمي قليل جدًّا؛ إذ إنّ ما وصلنا منها وصَحَّت نسبته إليه لم يتجاوز ستة كتب.

٤ـ أنّ كتب الأشعري المتعلقة بأصول الفقه من بين هذه المصنفات كما يبدو من عناوينها، وكما أشار إلى مضمونها من أوردها ستة مصنفات.

المطلب الثامن: وفاة أبي الحسن الأشعري

لم يبيِّن ابن النديم في «الفهرست» سنة وفاة الأشعري، وقد ذكر الأهوازي أنه مات سنة ست وثلاثين وثلاثمئة[٣]، أما الخطيب البغدادي فقد ساق ثلاث روايات في سنة وفاة الأشعري، في الأولى نقل قول بعض البصريين من أنه مات سنة نيف وثلاثين وثلاثمئة، والثانية ساقها بسنده عن أبي القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي من أن الأشعري مات بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين وثلاثمئة، وفي الرواية الثالثة نقل قول ابن حزم أنّ الأشعري مات سنة أربع وعشرين وثلاثمئة[٤]. وأضاف السمعاني رواية أخرى ذكرها بصيغة التضعيف أنه مات سنة ثلاثين وثلاثمئة[٥]. وقد ذكر ابن عساكر عدة روايات في وفاة الأشعري، ذكر في الأولى أنه تُوفِّي سنة نيِّف وثلاثين وثلاثمئة نقلًا عن أبي بكر الوازن، وقد شكك في هذه الرواية، حيث قال: «ولعله أراد سنة نيف وعشرين؛ فإن ذلك في وفاته قول

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٠.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٢.

(٣) مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٥٣.

(٤) انظر: تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي ١٣: ٢٦٠.

(٥) انظر: الأنساب للسمعاني ١: ١٧٤.

الأكثرين»[١]، ثم حدد ابن عساكر وفاته بسنة أربع وعشرين وثلاثمئة، ونقل هذا القول عن مجموعة من الأئمة[٢].

أما ابن كثير فقد ذكر مجموعة من الروايات في وفاة الأشعري لا تخرج عما ذكرنا، وأضاف روايةً جديدةً ذكرها بصيغة التضعيف، أنه مات سنة عشرين وثلاثمئة[٣]. وقد ذهب ابن فرحون المالكي إلى أن وفاة الأشعري كانت سنة أربع وثلاثين وثلاثمئة[٤]، ولم يذكرها أحد قبله. هذه مجمل الروايات في وفاة أبي الحسن الأشعري، ولم يخرج باقي المترجِمين عن هذه الروايات.

ولعل الرواية الأرجح من بين هذه الروايات هي أنه تُوفِّي سنة أربع وعشرين وثلاثمئة؛ وذلك لأنها رواية أقرب الناس إليه، كأبي الحسن الباهلي، وعنه أخذ ابن فورك، وهو أعلم بحاله، وكذلك هي الرواية التي مال إليها ورجَّحها الكثير من العلماء.

أما فيما يتعلق بمكان موته وقبره، فقد ذكر الخطيب البغدادي أنه مات «ببغداد، ودُفن في مشرعة الروايا[٥]، في تربة إلى جانبها مسجد، وبالقرب منها حمام، وهي عن يسار المار من السوق إلى دجلة»[٦]، ووافقه السمعاني في «الأنساب»[٧]، وابن عساكر في «تبيين كذب المفتري»[٨]، وغيرهما. وقد ذكر الأهوازي أنّ الأشعري تُوفِّي في الأحساء[٩]، ....

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٧.

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٧-١١٨.

(٣) طبقات الشافعية لابن كثير ١: ٢٠٦.

(٤) الديباج المذهب لابن فرحون المالكي ص٢٩٤.

(٥) وردت عند ابن عساكر بلفظ: «مشرعة الزوايا» بالزاي وليس الراء.

(٦) تاريخ مدينة السلام للخطيب البغدادي، ١٣: ٢٦٠.

(٧) الأنساب للسمعاني ١: ٢٧٣-٢٧٤.

(٨) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٥٥.

(٩) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦٣.

وخالف بهذا جمهور العلماء، وقام ابن عساكر بالرد عليه[١]. أما ابن الجوزي في «المنتظم» فقد ذكر أنّ قبر الأشعري اليوم عافي الأثر لا يُلتفَت إليه[٢]. وفي وفيات الأعيان أنّ الأشعري تُوفِّي «ببغداد، ودُفِن بين الكرخ وباب البصرة»[٣].

وفيما يتعلق بالحال التي تُوفِّي عليها الأشعري وما كان عليه في آخر أمره، فقد ذكر ابن عساكر روايتَين يبيِّن فيهما حال الأشعري قبل موته، يقول في الأولى فيما ينقله عن أبي علي زاهر بن أحمد السرخسي: «لما قرُب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني فأتيته، فقال: اشهدْ عليَّ أني لا أُكفِّر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[٤]. أما الرواية الثانية فينقل فيها اللحظات الأخيرة في حياة الأشعري وهو في حال الاحتضار، حيث قال أبو علي زاهر بن أحمد الفقيه فيما نقله عنه ابن عساكر: «مات أبو الحسن الأشعري رحمه الله ورأسه في حجري، وكان يقول شيئًا في حال نزعه من داخل حلقه، فأدنيتُ إليه رأسي وأصغيت إلى ما كان يقرع سمعي، فكان يقول: لعن الله المعتزلة موَّهوا ومخرقوا»[٥].

أما ابن خَلِّكان فقد ساق رواية على التضعيف بيَّن فيها أنّ الأشعري مات فجأةً[٦]. وقد ذكر الأهوازي روايةً عن أبي عبد الله محمد بن محمد بن علان المحرسي تفوح منها رائحة الكذب والافتراء على الأشعري، نتنزَّه عن ذكرها في هذا الكتاب، ونسأل الله العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة[٧].

---

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٣٠٣.

(٢) انظر: المنتظم لابن الجوزي ١٤: ٣٠. (٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ٣: ٢٨٤.

(٤) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٩.

(٥) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٩.

(٦) وفيات الأعيان لابن خلكان ٣: ٢٨٤.

(٧) انظر: مثالب ابن أبي بشر للأهوازي ص١٦٣.

وفي نهاية هذا الفصل، فهذا ما أمكن الباحث الوقوف عليه من تفاصيل لسيرة أبي الحسن الأشعري حسب ما وردت في كتب مَن ترجم له من مختلف العصور ومختلف المنهجيات.

الفصل الثاني

تعريف الفكر الأصولي
والعوامل التي أثرت في تكوينه
عند أبي الحسن الأشعري

تمهيد

يتطلع الباحث في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على الفكر الأصولي من خلال تعريف يُعبِّر عن حقيقة هذا المركَّب، وذلك بتناول مفرداته بالتحليل، وبعرض لما ذكره العلماء بخصوصه، ليصل من خلال ذلك إلى صياغة مشتملة على العناصر الأساسية لأبعاد هذا المصطلح تُعتبَر تعريفًا له، ومن ثَم يتعرض الباحث إلى تحليل العوامل التي أثَّرت في تكوين الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، والتي في سياقها سيتم دراسة ما استطاع الباحث الوقوف عليه من مسائل أصولية عنده.

المبحث الأول
تعريف الفكر الأصولي

لا بدّ قبل البدء بالحديث عن فِكر الأشعري الأصولي وما يتصل به من موضوعات، وما يتعلق به من قضايا؛ أن نعرف المراد بالفكر الأصولي؛ حتى تتضح الغاية ويَبِين المقصد من وراء هذه الدراسة. ونحن في هذا المقام سنتناول تعريف الفكر الأصولي من جانبَين: الأول باعتباره مركَّبًا، بحيث نوضح المقصود بلفظ «الفِكر» ولفظ «الأصولي» كل منهما على حدة، ثم نبيِّن في الجانب الآخر المقصود بالفكر الأصولي باعتباره وحدة واحدة، ومصطلحًا متكاملَ الدلالات. وسنُفرِد كل جانب من هذَين الجانبين بمطلب مستقل، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف الفكر الأصولي باعتباره مركبًا

أولًا: تعريف الفكر

تعددت تعريفات العلماء لـ«الفِكر»، ولعل التعريفات التي أوردها ابن فورك في تفسيره تُعَدُّ من أقدم ما استطعت الوقوف عليه منها، فقد أورد ابن فورك عدة تعريفات لـ«الفِكر» قال فيها: «الفِكر: طلب المعنى بما يقتضيه من متعلقه بالقلب»[1]، وذَكر تعريفَين آخرين فقال: «الفِكر: طلب المعين بالقلب. وقيل: هو جوَلانُ القلب بالخواطر»[2].

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن فورك ١: ٤٢٤.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن فورك ٢: ١٥٤.

وفي إطار حديث القاضي عبد الجبار عن النظر تطرَّق إلى تعريف الفكر فقال: «والفِكر هو تأمّل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهـذا مما يجده العاقل من نفسـه إذا فكَّر في أمر الديـن والدنيا»(١). والذي يبدو أنّ الفكر والنظر بالقلب عنده بنفس المعنى؛ وذلك «لأنّه لا ناظر بقلبه إلّا مفكرًا، ولا مفكِّر إلّا ناظرًا بقلبه»(٢) حسـب قوله. وهذا ما أكده في «شـرح الأصول الخمسة»، حيـث بيّـن أنّ النظـر إذا قُيّد بالقلب لا يحتمل إلّا التفكيـر. كذلك فإنّ التفكير عنده من أسـماء النّظر بالقلب(٣)، وهو ما صرّح به أبو الحسـين البصري حين قال: «وأمّا النظر فهو الفكر»(٤).

وقد أورد القاضي عبد الجبار تعريفًا آخر للفكر فقال: «الفِكر هو المعنى الذي يوجِـب كون المرء متفكرًا»، ويشـرح مقصوده بهذا التعريف فيقـول: «والواحد منا يجـد هـذه الصفة من نفسـه ويفصل بين أن يكـون متفكرًا أو بيـن ألّا يكون متفكرًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه»(٥). وإذا كان النّظر والتفكير عند القاضي عبد الجبـار بنفس المعنـى، فإن إعمال الفكر في أمور الدين يكون بالنظر في الأدلة على اختلافها ليتوصل بها إلى المعارف(٦).

أمّـا ابـن حـزم فبعد أن ذكَـر أنّ العقل والحـسّ والظنّ والتخيل قُـوًى من قوى النفـس، عـرَّف الفكـر فقـال: «وأمّـا الفكـر فهـو حكـم النفس فيمـا أدت إليـه هذه القوى»(٧).

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٢ : ٤. (٢) المغني للقاضي عبد الجبار ١٢ : ٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٥.

(٤) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ١ : ١٠.

(٥) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٥.

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٥، المغني للقاضي عبد الجبار ١٢ : ٤.

(٧) التقريب لحد المنطق لابن حزم الأندلسي، ضمن كتاب رسائل ابن حزم، ٤ : ٣١٥.

وقد ذهب الشريف الجرجاني في كتابه «التعريفات» إلى تعريف الفكر بقوله: «الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»[١].

هـذه أبرز التعريفات التي وقفت عليها للفكـر، وكل ما عداها إنما يدور حولها، مع اختلاف في العبارات وإن كان المضمون واحدًا، وهي بمجملها تدور حول معاني النّظـر، والتأمل فـي أمور معلومة، ومقارنتها بغيرها؛ بهدف التوصل إلى حكم معين. وكمـا هـو ملاحظ فإنّ بعض هـذه التعريفات ركَّز على عملية النّظر نفسـها، وبعضها ركّز على الهدف من هذه العملية أو الثمرة المرجُوّة منها، كما هو واضح من تعريف ابن حزم للفِكر، وبعضها جمع بين الأمرَين كما هو ملاحظ من تعريف الجرجاني.

ثانيًا: تعريف الأصولي

المقصـود بـ«الأصولـي» فـي قولنـا «الفكر الأصولـي»: أي المنسـوب إلى أصول الفقـه. وإذا أردنـا تعريفًـا لأصول الفقه يُعبِّر عن روح العصر الذي عاش فيه الأشـعري، فإنّ أفضل ما يمكن أن يُعبِّر عن ذلك هو تعريف الأشعري نفسه، الذي يُستفاد مما أورده ابـن فـورك فـي «مجرد المقـالات»، حيث إنّ مضمـون كلام ابن فورك يُفيـد أنّ مقصود الأشـعري بأصـول الفقـه هو العلـم بقواعد النّظر والاسـتدلال المتعلقة بأحـكام الله عزّ وجلّ في أفعالنا[٢]. وسيأتي الحديث عن هذا التعريف في الفصول القادمة إن شاء الله.

المطلب الثاني : تعريف الفكر الأصولي باعتباره مصطلحًا واحدًا

بناءً على ما أوضحناه من معنى الفكر والأصول كل على حدة، يمكن أن نبيّن المقصود بالفكر الأصولي كوحدة واحدة، وقبل أن نبيّن ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّـه لم يتم تناول هذا المصطلح جملةً واحدةً بالتعريف عند العلماء الأقدمين، وإن

---

(١) التعريفات للجرجاني ص٢١٧.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

كان مضمونه العام مبثوثًا في كتاباتهم، وإنما هي محاولات معاصرة للكشف عن مدلوله وتقريبه للأفهام.

ولعل من أوائل الذين حاولوا تسليط الضوء على مدلول الفكر الأصولي وما يحتويه هذا المصطلح من معانٍ تُعبِّر عن مضمونه؛ عبدَ الوهاب أبو سليمان في كتابه «الفكر الأصولي»، حيث ذكر أنّ الفكر الأصولي هو: «العملية التعليمية، تفاعل علمي بين أربابه مؤلفين، ومدرسين، ومحصلين»، ثم بيّن أنّ هذه الأمور كلها مجتمعةً تمثّل الفكر الأصولي(١).

وقد زاد هذا المعنى وضوحًا عبد المجيد الصغير، عندما أضاف إليه البُعد التاريخي الذي يوثّق الظروف التي أسهَمت في بَلوَرة ونشأة علم أصول الفقه وتطوره، مع التأكيد على ضرورة فَهمِ الفكر الأصولي «انطلاقًا من رؤية تستهدف الوصف والتعليل لهذا النوع من التفكير، كما تستهدف من ثَم فهمه وإدراك أهدافه ومقاصده وجدليته مع الواقع الاجتماعي والسياسي الذي أفرزه»(٢).

وهناك تعريفات معاصرة أخرى للفكر الأصولي، إلّا أنها لا تُعبِّر عن مضمون هذا المصطلح بشكل يتبين معه الوظيفة المرجوّة من هذه الدراسات، وإنما هي محاولات لدمج المعاني اللغوية لكلٍّ من لفظي «الفكر» و«الأصول»، بحيث تعطي بمجموعها معنًى جامدًا يفتقد إلى الروح التي تُعبِّر عن مكنونات هذا المصطلح، وذلك كتعريف بسام علي للفكر الأصولي بأنّه «النظر في أدلة الفقه»(٣).

وبناءً على ما تقدم، فإنّه بات بإمكاننا التعبير عن المقصود بالفكر الأصولي بأنّه: عملية النّظر والتأمل في القواعد التي يُتوصَّل بها إلى أحكام الله عزّ وجلّ في

---

(١) الفكر الأصولي ـ دراسة تحليلية نقدية لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص١٣.
(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام لعبد المجيد الصغير ص٣٥.
(٣) الفكر الأصولي عند ابن الحاجب لبسّام علي ص١٣٢.

أفعالنا، ودراستها في سياق البيئة العلمية المحيطة بها بكافة مكوناتها، وملاحظة أثر ذلك فيما ينتج عن هذه العملية من آراء وتوجهات.

ومن هنا فإنّ دراستنا للفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري تهدف إلى النّظر والتأمل فيما صدر عنه من آراء في مسائل أصول الفقه، ومحاولة فهمها وتفسيرها في إطار البيئة العلمية التي أحاطت به بكافة مكوناتها، وبيان كيف تفاعَلَ معها، وملاحظة أثر ذلك في التطورات العلمية والمنهجية التي حصلت في حركة أصول الفقه.

المبحث الثاني
العوامل التي أثرت في تكوين الفكر الأصولي
عند أبي الحسن الأشعري

يسعى هذا المبحث إلى بيان أهم العناصر التي أثَّرت في تكوين الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، من خلال النّظر في البيئة العلمية بمكوناتها الثلاثة (المعلِّم، والكتاب، والمدرسة)، حيث إنّ هذه العناصر الثلاثة منفردةً ومجتمعةً كان لها الدور الأبرز في تشكيل عقل الأشعري الأصولي ونظره في نصوص الشريعة الأصولية؛ فقد عاش الأشعري في بيئة ضَمَّت أرباب جميع المذاهب الفقهية والعقدية، حيث كان في العراق كبار علماء الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية وغيرهم.

هذا من جهة المذاهب الفقهية، أما فيما يتعلق بالمدارس والاتجاهات العقدية فقد ضمّ العراق العديد منها، وعلى رأسها مدرسة المعتزلة ومدرسة أهل الحديث، اللتانِ كان لهما أثر وإسهام كبير في تشكيل عقلية الأشعري العقدية والأصولية.

وهذا فيه إشارة إلى أنّ الأشعري عاش في طَوْر كانت المذاهب الفقهية فيه قد تشكَّلت وتمايزت، واستقل كل مذهب منها بأصوله وقواعده، وقد اشتركت أغلب هذه المذاهب في أصول أساسية هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، واختلفت في أصول أخرى، فاشتهر الحنفية بالإكثار من الأخذ بالقياس، وبالاستحسان الذي كان محل نقد من الشافعي. في مقابل المالكية الذين اشتهروا بأخذهم بعمل أهل المدينة، بجانب أخذهم بالمصلحة المرسلة والاستحسان وسدِّ الذرائع، الأمر الذي عارضه

الشافعي، والذي أصبح فيما بعدُ مدارًا لكثير من المناقشات بين أرباب المذاهب. أما الشافعية فقد كان لهم قَصَب السبق في توثيق علم الأصول وتدوينه على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الذي يُعتبَر أول من فتح باب هذا العلم وفتق مسائله في كتابه «الرسالة»، وما لحقها من أعماله العلمية. أمّا المذهب الحنبلي فإنّه ـ في المرحلة التي كان فيها الأشعري ـ لم يكن قد تشكَّل بوصفه مذهبًا فقهيًّا، وإنّما كان من جملة تيّار أهل الحديث، وما أُثِر عن الإمام أحمد من مسائل فقهية أمر محدود، وهو فيما أُثِر عنه كان شديد الاتباع للأثر، ولا يأخذ بالقياس إلّا عند الضرورة.

وكذلك بقية المذاهب الفقهية كالظاهرية والزيدية والإباضية وغيرها، أخذ كل واحد منها تقرير أصوله وقواعده التي يبني عليها أحكامه، وقد كان لبعض أتباع هذه المذاهب آراء صادمة واجتهادات شاذة سيأتي الحديث عنها في هذا الفصل، ولا شكّ أنّ الأشعري كان مطلعًا على أصول هذه المذاهب بحكم أوضاع البيئة التي عاش فيها.

ومع اختلاف هذه المذاهب الفقهية اختلفت الطرق والمناهج في التأليف وإقرار الأصول والقواعد التي تُبنى عليها الأحكام؛ فقد سار الشافعي في «رسالته» على منهج معيّن في التأليف سنتعرض لأبرز ملامحه لاحقًا، وسار الحنفية على طريقة مختلفة في إقرار قواعدهم وأصولهم كذلك، ومع تطوُّر الموضوعات الأصولية، ونتيجةً لما تم إدخاله على أصول الفقه من مسائل وقضايا كلامية وغيرها؛ بدأت تتشكَّل في زمن الأشعري طرقٌ ومناهج متمايزة في التأليف الأصولي، سنتناولها في المبحث الأخير من هذا الفصل.

ومن خلال هذه الصورة المقتضبة عن واقع البيئة العلمية التي عاش فيها الأشعري وما حَوَته من خلافات وتجاذبات ومناقشات، يريد الباحث الوقوف على أبرز المحطات التي ظهر تأثيرها في توجهات الأشعري الكلامية والأصولية، سواء

ما كان متعلقًا منها بجانب من تتلمذ على أيديهم من المشايخ والعلماء، أو ما تعلق منهـا بالمسـائل والموضوعات الأصولية، أو المناهج والطـرق المتبعة في إقرارها والتأليف على منوالها، وتوصيفها بما كانت عليه في الواقع وحقيقة الأمر، ومن ثَم بيان كيف تفاعل الأشعري مع جميع هذه العناصر، بحيث ساهمت بمجموعها في تشكيل فِكر الأشعري وعقله الأصولي.

المطلب الأول: المعلم وأثره في التكوين الأصولي

عندما تعرضنا في الفصل السابق للمشايخ الذين درَس عليهم الأشعري وأخذ عنهم علومه المختلفة، ذكرنا أنه تلقى العلم من مشارب متنوعة، وبمنهجيات متباينة، الأمـر الـذي كان له أثرٌ فيما وصل إليه وقرره من أصوله بعدما فارق الاعتزال، وفي هذا المطلب سيكون التركيز على مَن كان لهم أثر في تكوين فكره الأصولي بصورة خاصة من مشايخه، وذلك في ثلاث نقاط.

أولًا: الأشعري وعلاقته بالشافعي

هنـاك جملة من الأمور في سـيرة الأشـعري العلمية تجعـل الباحث يتوقف كثيرًا عند العلاقة بين الأشـعري والشـافعي؛ فهناك عدة مواضع لم تأتِ عن طريق الصدفة يَقترن فيها اسم الأشعري بالشافعي، وهذا بيِّنٌ في حديث بعض المترجمين عن مذهب الأشـعري وربطـه بالفقـه الشـافعي، أو عند الحديث عـن الآراء الأصولية للأشـعري وربطها بأصول الشافعي، أو عند الحديث كذلك عن مشايخ الأشعري، حيث نجد أنّ كثيرًا منهم من الشـافعية، وهذا أمر يتطلب الوقوف على هذه المفاصل الأساسـية في العلاقة بين الإمامَين وتجلية الأمر فيها، وذلك من خلال المحاور التالية:

١ـ المحـور الأول: مَـن تتلمـذ عليهـم الأشـعري مـن الشـافعية: إذا لـم يكن بمقدور الأشـعري التتلمذ على يد الشـافعي لتباعُد العهد بينهما؛ إذ إن الأشعري

وُلد في النصف الثاني من القرن الذي توفِّي في بدايته الشافعي؛ فإنه حَظي بالتتلمذ على يد أربعة من كبار الشافعية في عصره، وهم: زكريا بن يحيى الساجي، وابن سُريج إمام الشافعية في عصره، وأبو إسحاق المروزي شيخ الشافعية وفقيه بغداد، والقفّال الكبير الشاشي الذي له شرح على «رسالة الشافعي» كما أشرنا سابقًا، وعليه فلا بد أن يكون الأشعري اطّلع على قدر لا بأس به من موروث الشافعي الفقهي والأصولي، خاصةً أنه عاش في عصر كانت جُلُّ شروحات «رسالة الشافعي» فيه، بالإضافة إلى أنه تتلمذ على يد أحد شُرّاحها، وهو القفّال الكبير الشاشي؛ إذ إنّ الأشعري كان يقرأ عليه الفقه، وهو يقرأ على الأشعري علم الكلام، طبعًا هذا إذا اعتمدنا رواية السبكي وإن كان الباحث قد استبعد أخذ الأشعري عنه.

أما إذا نظرنا إلى ابن سُريج إمام الشافعية في عصره وأخذنا باحتمالية تتلمذ الأشعري على يديه ـ إذ إنّه لم يَرِد خبر تتلمذه عليه إلّا عند ابن كثير في كتابه «البداية والنهاية» فقط ـ فإن الأشعري يكون قد أخذ نصيبًا وافرًا من علم الشافعي، خاصةً أن ابن سريج أُثِر عنه أكثر من كتاب يبيِّن اهتمامه بالفقه الشافعي، منها كتاب «الغنية في فروع الشافعية»، وكتاب «مختصر في الفقه»، كما أن له كتاب «التقريب بين المزني والشافعي»، وغيرها من كتبه الفقهية والأصولية(١).

أمّا بالنسبة إلى أبي إسحاق المروزي شيخ الشافعية وفقيه بغداد، الذي كان يجلس إليه الأشعري أيام الجمعات في جامع المنصور، فإنه على صلة كبيرة بفقه وأصول الشافعي، كيف لا وهو مَن قام بـ«شرح مختصر المزني» تلميذ الشافعي، وله كذلك كتاب «الفصول في معرفة الأصول»؟!(٢)

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٩٩-٣٠٠.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٩٩.

وفيما يتعلق بزكريا بن يحيى الساجي، الذي أوصى والد الأشعري به عند موته إليه، فقد كان إمامًا في الفقه الشافعي، حيث أخذ العلم عن تلامذة الشافعي المباشرين، كالمُزَني والربيع وغيرهما[1]، ولعل تتلمُذ الأشعري على هؤلاء الكبار من علماء الشافعية هو السبب في ارتباط اسم الأشعري بالشافعي ومذهبه، وهو ما دفع بعض المترجمين للأشعري بالجزم أنّه كان شافعي المذهب، وهو ما ناقشناه في الفصل السابق.

٢ـ المحور الثاني: فيما يتعلق بالبناء الأصولي عند الأشعري: إذا سلّمنا أن الأشعري تتلمذ على يد كبار علماء الشافعية في عصره، ودققنا النظر فيما يتعلق بالجانب الأصولي عندهم؛ فإننا نجد أنّ لعدد منهم صلةً كبيرة بأصول فقه الشافعي، كالقفّال الكبير الشاشي الذي وضع شرحًا لـ«رسالة الشافعي»، وإذا أضفنا إلى هذا ما أورده أبو بكر بن فورك عند حديثه عن أصول الفقه عند الأشعري، حيث قال في كتابه «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»: «وكان يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهب إليه الشافعي في كتاب الرسالة في أحكام القرآن، وهو اختيار أبي العباس بن سريج»[2]، ثم زِدنا على ما قاله ابن فورك قول أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، فيما نقله عنه ابن عساكر، حيث قال: «ومذهب الشيخ أبي الحسن رحمه الله تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنهم، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه، ومِن هذا القبيل قوله: أن لا صيغة للأمر. وتَقِلُّ وتَعِزُّ مخالفته أصول الشافعي رضي الله عنه»[3]، ولنا مع هذين القولَين في هذا الموضع وقفتانِ، حيث إننا سنعود إليهما في موضع آخر من هذا الكتاب.

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٠. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.
(٣) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٦.

الوقفة الأولى: فيما يتعلق بموافقة الأشعري للشافعي في كثير من أصوله، وهذا واضح جليٌّ من هذين القولَين، وسيَظهر لنا تفسير هذين القولَين ومحاملهما ومدى صحتهما بشكل أكبر عند تعرضنا للآراء الأصولية للأشعري في الفصول القادمة إن شاء الله.

الوقفة الثانية: وهي متعلقة بقول ابن فورك: «وهو اختيار أبي العباس بن سريج»، وفي هذه العبارة ثلاث فوائد:

الأولى: أنّ فيها إشارة إلى صحة تتلمذ الأشعري على ابن سريج، وهذا القول يؤيد ما ذكره ابن كثير في «البداية والنهاية».

الثانية: أنه يحتمل أن يكون المقصود فيها هو أن ابن سريج أيضًا كان يذهب في أكثر المسائل إلى ما ذهب إليه الشافعي في «الرسالة» وفي «أحكام القرآن»، وفي هذا دليل على أن الأشعري كان متأثرًا بشيخه ابن سريج في الأصول كذلك، فوافق الشافعي في أكثر مسائل الأصول وخالفه في بعضها كما هو حال شيخه ابن سريج.

الثالثة: أنّ رأي ابن سريج في تلميذه الأشعري فيما يتعلق بأصول الفقه أنه كان يوافق الشافعي في أكثر مسائل الأصول، وفي هذا إقرار بمكانة الأشعري الأصولية مِن قِبَل شيخه، واعتبار رأيه في الخلاف الأصولي، وكذلك أن الأشعري لم يكُن مجرد مقلِّد لمن قبله في الأصول، فيُعتَبر ابن فورك في قوله هذا مؤكدًا لِما ذهب إليه ابن سريج.

٣ـ المحور الثالث: موقف الشافعي من علم الكلام: لعله من المناسب في هذا المقام عرض موقف الشافعي من علم الكلام، لا سيما أنه العلم الذي سَبَر أعماقه وتوغَّل فيه الأشعري، وأصبح الصفة التي تلازمه فيما بعدُ، وبما أننا لسنا في معرض تناول الشافعي في البحث والدراسة، فإنني سوف أختصر الكلام في موقف الشافعي من علم الكلام، بحيث أعرض رأي الشافعي متخِذًا بعين الاعتبار البيئة والظروف التي صدرت فيها آراؤه بما يخص هذا العلم.

إنّ الناظر للوهلة الأولى فيما وردنا من آراء وأقوال للشافعي في علم الكلام وفي علمائه؛ سيجد أنّها تتجه إلى ذمِّ علم الكلام، والتحذير منه، والإنكار على مَن يشتغل به، حتى وصل إلى حدِّ عدم اعتبار علماء الكلام من العلماء، طبعًا هذا إن أخذنا هذه الأقوال والآراء بمعزل عن تحرير المراد الذي قصده الشافعي من هذا العلم، ضمن سياق البيئة التي كانت تحيط به في زمنه.

وقبل أن نورد ما أُثِر عن الشافعي من آراء في علم الكلام، لا بُدَّ أن نقرر أن الشافعي لم يحكم على هذا العلم، ولم يتكلم فيه دون دراية ومعرفة تامّة بهذا العلم؛ بل كان على اطلاع تام، ومعرفة عميقة به؛ إذ إنّ الحُكم على الشيء فرع عن تصوره، وليس الشافعي هو الذي يحكم على شيء ولم يتصور مسائله، ويسبر أغواره، ويغوص في أعماق معانيه. وما وصل إلينا من آثار عن الشافعي يدل على هذا، ومنها ما أورده البيهقي بإسناده حيث قال: «أخبرنا أبو عبد الله، قال: سمعت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح يقول: سمعت المزني يقول: كنّا على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا وسمع بعض ما كنّا فيه، فرجع عنّا، وما خرج إلينا إلّا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعني من الخروج إليكم علّة عرضت، ولكن لِما سمعتكم تتناظرون فيه، أتظنون أني لا أحسِنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغًا، وما تعاطيت شيئًا إلّا وبلغت فيه مبلغًا[1]».

وكذلك ما أورده البيهقي أيضًا في «مناقب الشافعي»، حيث قال: «وقرأت في كتاب أبي نعيم الأصبهاني حكاية عن «الصاحب بن عباد»، أنّه ذكر في كتابه بإسناده عن إسحاق أنّه قال: قال لي أبي: كَلَّم الشافعي يومًا بعض الفقهاء؛ فدقّق عليه وحقّق، وطالب وضيّق، فقلت له: يا أبا عبد الله، هذا لأهل الكلام، لا لأهل

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٥٩.

الحلال والحرام، فقال: أحْكَمنا ذاك قبل هذا[١]». وهناك العديد من الروايات أوردها البيهقي تدلُّ على تمكُّن الشافعي من علم الكلام.

وعليه فإنّ هذه النصوص تدلُّ دلالةً صريحة على معرفة الشافعي بعلم الكلام، بل أنه بلغ فيه مبلغًا كبيرًا، ومما يدلّ كذلك على تمكُّنه منه ما جرى بينه وبين حفص الفرد وبِشر المريسي من مناظرات في موضوعات نعدُّها الآن من دقائق علم الكلام؛ كمناظرته في القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ ومناظرته في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذلك من مسائل علم الكلام الواردة في الكتب التي تناولت مناقب الشافعي[٢].

ومن ثَم فإنّ مما يدلُّ عقلًا على إتقان الشافعي لعلم الكلام هو متطلبات العصر الذي كان يعيش فيه، والدور الذي كان يجب على الشافعي القيام به إزاء انتشار الفكر المعتزلي والدفاع عنه، وقيام المعتزلة بتأليب السلطة الحاكمة على أهل الحديث، «فمِثلُ هذا العصر المشحون بالجدل والخلاف يَفرض على الشافعي أن يتكلم، ليس حبًّا في الجدل والكلام، ولكن دفاعًا عن أهل الحديث ورغبةً في ردّ الخصم إلى الصواب[٣]».

إذن فالشافعي كان على دراية تامّة بعلم الكلام، إلّا أنّ ما وصلنا من آراء وأقوال نُسِبت إليه في علم الكلام تدلُّ في أغلبها على ذَمِّه لهذا العلم، التي منها ـ على سبيل المثال ـ ما أورده البيهقي بسنده عن أبي عبد الله الحافظ قال: أخبرني أبو الحسن محمد بن عبد الله بن محمد العمري، قال: حدثنا أبو بكر محمد بن إسحاق، قال: سمعت يونس بن عبد الأعلى يقول: أتيت الشافعي بعدما كَلّم حفصًا الفرد، فقال:

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٥٧.

(٢) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٣٨٧، ٤٠٧ وما بعدها، و٤٥٥ وما بعدها.

(٣) موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين لإبراهيم أحمد الديبو ص٥٩.

غبتَ عنّا يا أبا موسى، لقد اطّلعت من أهل الكلام على شيء واللهِ ما توهمته قطُّ، ولَأن يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه ـ ما خلا الشرك بالله ـ خير مِن أن يبتليه الله بالكلام»(١).

وكذلك ما ساقه بسنده أيضًا أن الشافعي قال: «حكمي في أهل الكلام أن يُضرَبوا بالجريد، ويُحمَلوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنادى عليهم: هذا جزاء مَن ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»(٢). ومنها ما رواه البيهقي كذلك بسنده: أن الربيع قال: «رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقومٌ في المجلس يتكلمون في شيء من الكلام، فصاح وقال: إمّا أن تجاورونا بخير، وإمّا أن تقوموا عنّا»(٣). وكذلك ما أورده بسنده أنّ الشافعي قال: «مَن ارتدى بالكلام لم يفلِح»(٤).

وذكر الرازي في «مناقب الإمام الشافعي» أنّ الربيع روى عن الشافعي أنّه قال: «لو أنّ رجلًا أوصى بكتبه من العلم لأحد، وكان فيها كتب الكلام، لم تدخل تلك الكتب في الوصية؛ لأنها ليست من كتب العلم. ولو أوصى لأهل العلم، لم يدخل أهل الكلام في تلك الوصية»(٥). هذه جملة من النصوص التي أُثرت عن الشافعي في ذمِّ علم الكلام وعلمائه، وهناك نصوص أخرى عديدة غيرها أضربنا عن نقلها؛ ففيما سقناه كفاية تسد الحاجة وتَفِي بالغرض.

ومما عرضنا من أقوالٍ للشافعي في ذم علم الكلام، يتبين أن ما أُثِر عنه من النصوص جاء في صيغة العموم، لم يفرِّق بين محمود ومذموم، ولكن يبقى السؤال هنا: إذا حملنا أقوال الشافعي في علم الكلام على عمومها، فكيف لنا أن نفسِّر معرفته به وتوغله فيه؛ إذ ليس الشافعي العاقل الذي يُقدِم على تَعَلُّم علم وَصَلَ

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٥٣-٤٥٤.

(٢) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٦٢.

(٣) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٥٩.

(٤) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٦٣.

(٥) مناقب الإمام الشافعي للرازي ص١٠٠.

ذَمُّــه إلــى هذا الحد، وبلغ التشـنيع على مريديه إلى هذا المـدى؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا بد من تقرير أمرَين:

الأول: أنّه يجب علينا معرفة الظروف التي قال بها الشافعي هذه الآراء؛ فهي التي تفسِّر لنا الدافع وراءها. وبتركيز الضوء على علم الكلام، فإننا نجد أنّ الذين شيَّدوا بنيانه وأقامـوا دعائمـه هم المعتزلة، بِدَعم من السـلطة الحاكمة، وكان اتجاههم في دراسـته اتجاهًا فلسفيًّا منطقيًّا بعيدًا عن مناقشة المسائل العقدية من مصادرها الأساسية القائمة على القرآن والسـنة، مع محاولة بعض المتكلمين التقليل من شـأن السنة النبوية، سواء بالرد أو بالتأويل، أو من خلال التشـكيك في دلالتها بأسـاليب عقلية غير معهودة عند أهل اللغة، وغير متوافقة مع أصول النظر الإسلامي وأساليب الاستدلال القرآني القريبة من العقل والفطرة، مستعينِين في ذلك كلِّه بقوة السلطان، لا قوة الحُجّة والبرهان.

وهذا المنهج لا يتفق مع نزعة الشافعي الفقيه المحدِّث اللغوي الذي يُؤْثِر الاتباع على الابتداع؛ وهو ما أدى به إلى اتخاذ هذا الموقف من علم الكلام ومن المتكلمين، وفي هذا يقول الفخر الرازي: «إنّ الفِتَن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولـم يلتفتوا إلـى دلائـل المحققيـن، فلما عَرَف الشـافعي أن البحث في هذا العلم مـا كان في ذلك الزمـان لله وفـي الله، بل لأجل الدنيا والسـلطنة، لا جَرَم أن تركـه وأعرض عنه وذمَّ من اشـتغل بـه»(١). ومـن هنا نسـتطيع أن نعرف السـبب وراء مـا ذهب إليه في هـذا العلم، وندرك أنّه لم يكن يقصد هدم أسُسه وتقويض أركانه، بل جاء موقفه هذا بهدف تصحيح مساره، وتغيير وجهته بما يتوافق مع القرآن والسنة وقواعد البيان في اللغة العربية(٢).

---

(١) مناقب الإمام الشافعي للرازي ص١٠٣.

(٢) انظـر: موقف الشـافعي من علم الـكلام مناهج المتكلمين للديبو ص٥٤، الشـافعي؛ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه لمحمد أبو زهرة ص١٣٧ وما بعدها.

أما الأمر الثاني الذي يجب تقريره: فهو أن ما ورد من نصوص عن الشافعي نفسه، وعن تلاميذه ومَن ترجم له، يبيِّن محامل ألفاظه في ذمِّ الكلام وأهله؛ إذ إنه أُثِر عن الشافعي أقوالٌ تُخصِّص عموم ما ورد عنه من ذم علم الكلام، ومنها على سبيل المثال ما أورده البيهقي في «مناقب الشافعي» حيث قال: «قال: حدثني محمد ابن إسماعيل، قال: سمعت الحسين بن علي يقول: قال الشافعي: كل متكلِّم على الكتاب والسنة فهو الحد الذي يجب، وكل متكلِّم على غير أصل كتاب ولا سُنّة فهو هذيان»، ثم علَّق على هذه الرواية فقال: «وفي هذه الحكاية كالدّالِّ على أنّه إنما كَرِه من الكلام ما ليس له أصل في الكتاب أو السنة»[1].

ويؤكد هذا ما أوردناه في رواية سابقة ساقها البيهقي، يقول فيها الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يُضرَبوا بالجريد، ويُحمَلوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[2]، وإذا دققنا النظر في الجملة الأخيرة من عبارته، نجد أنه إنما أراد بهذا العقاب علماء الكلام الذين تركوا القرآن والسنة، والعبارة بمفهومها تدل على أنّ من سار في كلامه ضمن حدود القرآن والسنة فلا إنكار عليه، وليس بمشمولٍ فيمن ورد فيهم الذَّم من علماء الكلام.

وفضلًا عن هذا، فإن مَن أتى بعد الشافعي من تلامذته وأتباع مذهبه حملوا ذمَّه ونهيه على هذا النوع من علم الكلام، ومن ذلك مثلًا ما قاله البيهقي بعدما أورد عدة روايات عن الشافعي في ذمِّ الكلام، حيث قال: «قلت: إنما أراد الشافعي رحمه الله بهذا الكلام حفصًا وأمثاله من أهل البدع. وهذا مراده بكل ما حُكِي عنه في ذمِّ الكلام وذمِّ أهله»[3].

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٧٠.
(٢) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٦٢.
(٣) مناقب الشافعي للبيهقي ١: ٤٥٤.

وقد أورد الشِّربيني في «مغني المحتاج» قولًا عن السبكي يقرر فيه أنّه «إن أريد بعلم الكلام العلم بالله تعالى وصفاته وما يستحيل عليه لِيردَّ على المبتدعة، وليميز بين الاعتقاد الصحيح والفاسد، فذاك من أجَلِّ العلوم الشرعية، والعالم به من أفضلهم، وقد جعلوه في كتاب السِّير من فروض الكفايات، وإن أرِيد به التوغل في شُبَهِهِ والخوض فيه على طريق الفلسفة وتضييع الزمان فيه، والزيادة على ذلك أن يكون مبتدعًا وداعيًا إلى ضلالة، فذاك باسم الجهل أحقُّ، وأما الكلام في الإلهيات على طريقة الحكماء فذاك ليس من أصول الدين، بل أكثره ضَلال وفلسفة، والله يعصمنا بمنِّه وكرمِه، آمين اهـ. وهذا هو القسم الذي أنكره الشافعي رضي الله تعالى عنه، وقال: لَأن يلقى العبد ربه بكل ذنب ـ ما عدا الشرك ـ خيرٌ له من أن يلقاه بعلم الكلام»(١). وهناك نصوص أخرى كثيرة في نفس هذا التوجيه لكلام الشافعي، وفيما أوردناه كفاية تسد حاجة المقام.

وفي ضوء ما سبق، فإنه يتوضح لدينا أنّ ذمّ الشافعي لعلم الكلام وأهله إنما كان في نطاق محدود لا يعمّ هذا العلم بأكمله، ولا المتكلمين فيه جميعًا؛ فعلم الكلام الذي يَستند على أصل من الكتاب والسنة هو محمود مُرَغَّب فيه، بل وهو واجب في الحد الذي يمكن معه رد الشبهات والدفاع عن الإسلام، وهو القدر الذي أتقنه وتوغَّل فيه الشافعي نفسه. كذلك فإنه يجب حمل كلامه في ذمّ هذا العلم على العصر الذي عاش فيه؛ إذ ليس من المعقول سحب كلامه على مَن أتى بعده من العصور ولا محاكمتهم على ما كان في زمنه؛ إذ إنّه لم تظهر وتشتهر المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة ـ كالأشاعرة والماتريدية والطحاوية ـ إلّا بعد موت الشافعي، وبالتحديد من منتصف القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع، وكلها مدارس إنما قامت على نصرة الإسلام بما يتوافق وقواعد الكتاب

---

(١) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني ٣: ٨٠.

والسنة، وسنعرض في هذه الدراسة أحد هذه النماذج عند حديثنا عن علم الكلام عند الأشعري وأثره في فكره الأصولي.

وإذا كان هذا هو موقف الشافعي من علم الكلام بشكل عام، فإنا نلحظ عند دراستنا للأعمال الأصولية للشافعي أنه لم يتعرض بشكل تفصيلي وواضح لشيء من المقدمات الكلامية في «الرسالة» ولا في غيره من الكتب التي قرر فيها أصوله، وعليه فإن إضافة المقدمات الكلامية بشكل صريح في الأعمال الأصولية إنما هو من صنيع المتأخرين عنه.

ويرى بعض الباحثين أنّا إذا أمعنّا النظر في رسالة الشافعي وفي غيرها من أعماله الأصولية، فإنا نستطيع أن نستخلص منها قواعد أصبحت فيما بعدُ أُسسًا قام عليها علم الكلام السُّنّي، وفي هذا يقول مصطفى عبد الرازق عند حديثه عن مظاهر التفكير الفلسفي في «رسالة الشافعي»: «ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأنّ هناك حقًّا في الظاهر والباطن وحقًّا في الظاهر دون الباطن، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها. وقد استدل الشافعي على حُجية السنة وما دُونَها من الأصول فَلَفَتَ الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين»[1].

وقد حاول إبراهيم الديبو أن يتناول بعض القواعد الكلامية التي يمكن استخلاصها من «رسالة الشافعي» فتحدَّث عن تأكيد الشافعي على هداية القرآن وحجية السنة ومكانتها، وتأكيده على الالتزام بالشرع والابتعاد عن الاستحسان العقلي، واهتمامه باللغة العربية، وتعظيم الدليل الشرعي والاحتكام إليه، وغيرها[2].

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص٢٤٥.

(٢) انظر: موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين للديبو ص٧٠ وما بعدها.

كذلك فإنّ في البحث الذي قام به محمد الطاهر الميساوي بخصوص «منهجية الإمام الشافعي الكلامية في تثبيت حجية خبر الواحد» دليلًا على استخدام الشافعي لأساليب في الحجاج العقلي والجدل، التي كانت من خصائص علماء الكلام، وهو الأمر الذي يفيد أنّ الشافعي لم يكُن في استدلالاته ومناظراته مجرد «نُصُوصيٍّ»[1].

وعلى الطرف المقابل، فإنّ محمد شتيوي يرى خلوّ الأعمال الأصولية للشافعي من مناهج المتكلمين وأساليبهم في الحجاج العقلي والجدل، وقد ردّ في كتابه «علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام» على مَن قال بأن الشافعي كان حواره في «الرسالة» فلسفيًّا، وأنّ فيها مسائل وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين برَدٍّ خلاصتُه: أنه لا داعي أن نُقَوِّل الشافعي ما لم يقُله، ولا ينبغي أن ننسب إليه ما لم يشتغل به؛ فالرجل همته الفقه لا الكلام، وأن المادة الكلامية التي اشتغل بها الأصوليون بعده لم تكن حاضرةً في رسالته، ولم تكن دافعًا من دوافع كتابتها[2].

والحقّ أنّ الشافعي قد عَلِم طرائق المتكلمين في الجدل العقليّ والمناظرة، واستخدمها في عدّة مواضع من أعماله الأصولية، والمبالغة في نفي تعرُّض الشافعي لشيء من المباحث الكلامية أو استخدامه لمناهج المتكلمين في الحجاج والمناظرة فيه تكلُّفٌ ظاهر. وكذلك فإنّه لا يعيب الشافعي ولا غيره وجود شيء من المباحث الكلامية في موروثه الأصولي، بل إنّه قد يكون في المبالغة في نفي ذلك إساءةٌ له؛ إذ إنّه كان من متطلبات موقعه العلمي في عصره أن يرُدّ على متكلِّمي المعتزلة وغيرهم بنفس أساليبهم، وأن يُلزِمهم الحُجج من أقوالهم وبطرائقهم. وفي المقابل فإنّ الشافعي لم يُوغِل في المباحث الكلامية، ولا في استخدام أساليب المتكلمين

(١) انظر: منهجية الإمام الشافعي الكلامية في تثبيت حجيّة خبر الواحد لمحمد الطاهر الميساوي ص١١-٥١.

(٢) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٩٣-٩٧.

في الحجاج العقلي والمناظرة بنفس القدر الذي كان عند مَن أتى بعده من العلماء؛ حيث إنّ دخول المقدمات الكلامية على علم أصول الفقه بشكل صريح وواضح إنما كان بعده على أيدي بعض علماء الكلام، كالأشعري والماتريدي وغيرهما.

ثانيًا: أصحاب الآراء الأصولية الشاذة في عصر الأشعري

لقد بينّا سابقًا أن الأشعري عاش في عصر احتدم فيه الصراع بين الفِرَق الإسلامية في الأصول والفروع، وشهد على قرنَين كلاهما يؤسس لأصول الاجتهاد وأزمته، وواكب أعلامًا كان لعدد منهم مواقف وآراء صادمة في الأصول والفروع، وفي هذا الموضع يريد الباحث تسليط الضوء على بعض الاجتهادات والآراء التي خالفت ما كان عليه جماهير العلماء في مباحث أساسية من أصول الفقه، والتي كان للأشعري موقف منها كما سنبيّنه في الفصول القادمة.

فإذا وقفنا على الموضوعات التي كانت محور اهتمام العلماء في عصر الأشعري، والتي جرت حولها العديد من المناقشات، وأقِيمت لأجلها المناظرات، وأُلِّفت فيها الكتب والمصنفات؛ فإنّا سنجد أنّ أغلبها موضوعات كان لبعض المجتهدين فيها آراء صادمة واجتهادات شاذة، وهو ما استدعى من العلماء في ذلك العصر الوقوف في وجهها وتفنيد حججها والردِّ على أصحابها، وهي بمجملها تدور حول ثلاثة أصول أو موضوعات، وهي: السنّة وخبر الآحاد منها على وجه الخصوص، والإجماع، والقياس. وهناك موضوعات أخرى، إلّا أنّ الباحث آثر التركيز على الموضوعات التي استطاع أن يقف على رأي فيها للأشعري في أصول الفقه على وجه التحديد؛ ليرى كيف كان تفاعله مع هذه الموضوعات وكيف كان موقفه منها.

فقد ذهب ابن حزم إلى أنّ المعتزلة في القرن الثاني هُم أوّل من أنكر العمل بخبر الواحد بعدما كان جميع أهل الإسلام على العمل به، فقال في «الإحكام»: «وأيضًا فإنّ جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري

على ذلك كل فِرقة في عملها، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية، حتى حدَث متكلِّمو المعتزلة بعد المئة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»[١]. لذلك فإنّا نرى الشافعي قد انبرى في تثبيت حُجية خبر الواحد، والردّ على مَن أنكر العمل به[٢]. وسنرى في الفصول القادمة ردَّ الأشعري كذلك على مَن أنكر العمل بخبر الواحد.

أمّا بالنسبة للإجماع فقد أنكر قوم حُجيّته، وعلى رأسهم أبو إسحاق النظّام، فقد كان أوّل مَن أنكر حجيّة الإجماع في كتابه «النكت» حسب ما ذكر الجويني في «التلخيص»، حيث قال: «فالذي صار إليه النظّام أنه لا حُجة في اتفاق الأمة. ولم يُسبَق هو إلى هذا الخلاف، فأول مَن أنكر الإجماع النظّام»[٣]، وقد ذكر ذلك عنه غير واحد من العلماء[٤].

وقد تَبِع النظّام في إنكار حُجية الإجماع الشيعةُ والخوارج، وفي هذا يقول السبكي: «اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حُجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظّام... وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة»[٥].

وفي مقابل إنكار حُجيّة الإجماع تساهل قوم - كبشر المَريسي والأصمّ - في ادعاء الإجماع، حيث ورد في المسودة أنّ مِن: «فقهاء المتكلمين - كالمَريسي والأصم - يدَّعون الإجماع ولا يعرفون إلّا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١: ١٦٧.
(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص٣٦٩ وما بعدها.
(٣) كتاب التلخيص في أصول الفقه للجويني ٣: ٧.
(٤) انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٢٩، الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغي ١: ١٤٢.
(٥) الإبهاج في شرح المنهاج لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب ٢: ٣٩٣.

يعلمـون أقوال الصحابـة والتابعين!»[١]. وهكذا كان دليل الإجماع بين الإفراط في إنكاره والتفريط في اعتباره وادعائه.

أمّا إذا انتقلنا إلى القياس فقد أنكره غير واحد، وأبطلوا حجّيته، ولم يعملوا به، وممن أنكر القياس النظّام من المعتزلة، وقد ذكر ذلك عنه ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة»[٢]، والسبكي في «الإبهاج»[٣]، وهذا ما ذكره كذلك الشَّهْرستاني في «الملل والنحل»، حيث بيّن إنكار النظّام للقياس بقوله: «وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حُجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم»[٤].

ومن الذين أنكروا القياس داود بن علي بن خلف الأصبهاني، حيث اشتهر بأخذه بظواهر النصوص من الكتاب والسنة، ورفضه الرأي والقياس والتأويل، وألّف في هذا كتاب إبطال القياس[٥].

وأنكر القياس كذلك النَّهْرُباني، وهو أبو سعيد الحسن بن عبيد، وهو من أصحاب القول بالظاهر، وله كتاب «إبطال القياس»[٦]. وتَبِعهم في إنكار القياس ابنُ الخلّال الظاهري، وهو على مذهب الظاهرية في عدم الأخذ بالقياس، وله في ذلك كتاب «إبطال القياس»[٧]. وكذلك فعل البَشْكَري، وهو الحسن بن الحسين ابن عبيد البشكري الظاهري، حيث سار على نهج الظاهرية في إبطال القياس، وله في ذلك كتاب «إبطال القياس»[٨].

هؤلاء هم أبرز مَن كان لهم اجتهادات شاذة في مباحث أساسية في أصول الفقه،

---

(١) المسودة لآل تيمية ١: ٣١٦.
(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٢٩.
(٣) الإبهاج لابن السبكي ٢: ٣٩٣.
(٤) الملل والنحل للشهرستاني ١: ٧١.
(٥) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٣-٣٠٥.
(٦) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٦.
(٧) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٦.
(٨) انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ١: ٢٦٨.

وقد كان للأشعري ـ الذي كان مطلعًا على جميع هذه الاجتهادات ـ موقفٌ عبّر عنه بمناظراته ومجالساته، وكذلك بكُتبه التي صنّفها في الرد على هؤلاء والتي سنتعرض لها في المبحث القادم، وكذلك سنقف على ما أمكننا الوصول إليه من أقوال وآراء للأشعري بخصوص هذه القضايا ونحللها ونركبها؛ لنخرج من خلالها بصورة واضحة عن موقفه من هذه الاجتهادات، وذلك في الفصول القادمة إن شاء الله.

ثالثًا: الأشعري بين المعتزلة والحنابلة

عندما تحدثنا عن مشايخ الأشعري ومَن تلقى عنهم العلم في الفصل الثاني من هذه الدراسة بينّا أنّ حياة الأشعري العلمية دارت بين أصحاب منهجيتَين مختلفتَين، تُعبِّر كل منهما عن مدرسة لها أسُسها في النّظر إلى أصول العلم والمعرفة، **المدرسة الأولى**: هي مدرسة المعتزلة ويمثِّلها أبو علي الجُبّائي، **والثانية**: مدرسة أهل الحديث، أو ما بات يُعرَف في جزء منها بـ«مدرسة الحنابلة»، والتي يمثِّلها بشكلها العام زكريا بن يحيى الساجي، وأبو خليفة الجمحي، وسهل بن نوح، وغيرهم من مشايخ أبي الحسن الأشعري من أهل الحديث، ولست أريد في هذا المقام الحديث عن مشايخ الأشعري من كِلتا المدرستين؛ فقد تقدم الحديث عن عدد منهم، وإنما أفردتُ هذا المطلب للحديث عن منهجية كل من المدرستين في صورتهما العامة وليس فقط من خلال مشايخ الأشعري؛ لأنهم يعتبرون امتدادًا لهاتين المدرستَين، وسيكون التركيز على مسألة العلاقة بين العقل والنقل، وموقف كل مدرسة من هذه القضية، وأبعادها في الميزان الفكري العقدي والأصولي عندهما؛ ليكون تمهيدًا لمبحث في الفصل القادم نبيِّن فيه موقف الأشعري من المنهجيتَين، ومدى استفادته من كل منهما، وكيف وظَّف ميزات كل مدرسة للخروج بفِكر مستقل يَرأب الصدع، ويقلل الفجوة، ويحصر الخلاف بينهما.

ومعلوم أنّ من أبرز مسائل الخلاف بين المعتزلة والحنابلة مسألة دَور كلٍّ من العقل والنقل في إقرار المسائل الدينية، ومدى سلطة كل واحد منهما؛ فقد وقف

كل طرف على النقيض من الطرف الآخر في إقرار هذه المسألة، وقد اشتهر بين الدارسين مدى مغالاة المعتزلة في إعمال العقل، وكذلك مدى تشدُّد الحنابلة في الوقوف عند النقل، ونشأ عن هذه المواقف المتطرفة من كِلا الفريقَين انقسام عقدي وتفرُّق فِكري تَبِعه تنازع وتباغض وتنافر وصل إلى حدِّ التكفير والتبديع والتفسيق، وانتهى بالقتل والحبس والتعذيب.

لقد كان المعتزلة ـ كما يقول أبو زهرة ـ «يعتمدون في الاستدلال لإثبات العقائد على القضايا العقلية إلّا فيما لا يُعرَف إلّا [بالنقل][(1)]، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحُدُّها إلّا احترامهم لأوامر الشرع؛ فكل مسألة من مسائلهم يعرِضونها على العقل، فما قبِلَه أقرُّوه، وما لم يَقبله رفضوه»[(2)]. وهذا التقرير من أبي زهرة يُثبِته ما أُثِر عن أئمتهم من نصوص، ومنها على سبيل المثال ما قاله القاضي عبد الجبار في كتابه «متشابه القرآن»: «فأما إذا كان المحكَم والمتشابه وارِدَين في التوحيد والعدل فلا بد مِن بنائهما على أدلة العقول؛ لأنه لا يصح ممن لم يَعلم أنه جلّ وعزَّ واحد حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدل على أنه جلَّ وعزَّ بهذه الصفة بكلامه»[(3)].

وإذا كانت هذه هي منزلة العقل عند المعتزلة فإنه لا بدّ أن نحرر مواطن إعمال العقل في الفكر المعتزلي؛ إذ إنّ العقل عندهم لا يعمل في كل مسائل الدين، بل إنّ هناك مسائل لا يتمُّ إدراكها إلّا بالنقل فقط، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار

---

(١) في نصِّ أبي زهرة ورد قوله: «كانوا يعتمدون ـ في الاستدلال لإثبات العقائد ـ على القضايا العقلية إلّا فيما لا يُعرَف إلا بالعقل»، وهكذا المعنى لا يستقيم؛ لأن من أحكام أداة الاستثناء «إلّا» أن يكون المستثنى مغايرًا للمستثنى منه، وهو ما أثبتناه بالمتن، ولعلها سقطة غير متعمدة فوجب التنبيه.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية لمحمد أبو زهرة ص١٢٣.

(٣) متشابه القرآن لعبد الجبار الهمذاني ص٧.

أيضًا: «إنّ العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، كما ذكرته، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبَد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه، فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال، وكيف يدل العقل على أنّ الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادةً، ومع الطهارة تكون عبادةً، وحالُ الخضوع فيها وبها لا تتغير، وأنّ صوم يوم النحر لا يكون عبادةً، وقبله يكون عبادة؟!... وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات فيه على وجه من الوجوه»[(١)].

ويُفصل هذا أبو الحسين البصري في كتابه «المعتمد في أصول الفقه»، حيث بيَّن أنّ الأشياء المعلومة بالدليل إمّا أن تُعلَم بالعقل فقط، كالمعرفة بالله وصفاته وأنه غَنِي لا يفعل القبيح، وإمّا أن تُعلَم بالشرع فقط، كالمصالح والمفاسد الشرعية، أو ما تعبَّدنا الله بفعله أو تركه، كالصلاة وتحريم الخمر، وإمّا أن تُعلَم بهما معًا، كالعلم بأن الله واحد[(٢)].

ووفقًا لهذه الرؤية لمكانة العقل عند المعتزلة، فقد جُعِل حاكمًا على النقل، فالعقل عندهم أصلٌ، والنقلُ تبع له وفرع عنه، وإن حصل تعارض بينهما ردُّوا النقلَ بالعقل أو تأولوه، وبهذا تكون حُجة العقل مقدَّمةً على ما سواها من الأدلة عندهم، وهذا ما يبينه القاضي عبد الجبار بقوله: «فاعلم أنّ الدلالة أربعة: حُجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تُنال إلّا بحجة العقل»[(٣)].

ثم يَمضي في بيان معنى العبارة الأخيرة فيقول: «فلأن ما عداها فرعٌ على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحالُ هذه كنا

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٥: ٢٧-٢٨.

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٢: ٨٨٦-٨٨٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٨٨.

مستدلِّين بفرعٍ للشيء على أصله، وذلك لا يجوز. بيان هذا: أنّ الكتاب إنما ثبت حُجّة متى ثبتً أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأما السنّة فلأنها إنما تكون حُجةً متى ثبت أنها سُنة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يَستند إلى الكتاب في كونه حُجةً، أو إلى السنة، وكلاهما فرعانِ على معرفة الله تعالى»[١].

إذن فالعقل عند المعتزلة هو صاحب السيادة العليا، وتعامله مع النقل ـ سواء كان قرآنًا أم سُنةً ـ إما أن يكون بالإعمال كما في المصالح والمفاسد الشرعية، أو الأوامر والنواهي التي لا مجال للعقل فيها كإيجاب الصلاة وتحريم الخمر، وإما بالإلغاء كما في الخبر المتعلق برؤية الله عز وجل يوم القيامة والذي يرويه البخاري، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «ومما يتعلقون به أخبارٌ مروية عن النبي صلى الله عليه وآله، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يَقُله، وإن قاله فإنه قاله حكايةً عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر. ومن جملتها ـ وهو أشَفُّ ما يتعلقون به ـ ما يُروى عن النبي صلى الله عليه أنه قال: «ستَرَون ربكم يوم القيامة كما تَرَون القمر ليلة البدر»، ثمّ يمضي في الجواب على هذه الرواية إلى أن يقول: «إن صحَّ هذا الخبر وسَلِم، فأكبرُ ما فيه أن يكون خبرًا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، وإذا صحت هذه الجملة بطَل ما يتعلقون به»[٢].

أما إذا كان النقل مما لا يمكنهم فيه الإعمال ولا الإلغاء، فإنهم يصيرون إلى التأويل، وأمثلة ذلك كثيرة، منها تأويل القاضي عبد الجبار للرؤية الواردة في الآية بقوله: «إنّ النظر المذكور هاهنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذٍ

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٨٨-٨٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٢٦٨-٢٦٩.

ناضرةٌ لثواب ربها منتظِرة، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد، قال تعالى: ﴿ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، أي: فانتظارٌ، وقال جلَّ وعزَّ فيما حكى عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٥]، أي: منتظرة»[(١)].

كذلك فعلوا في كل آية أو حديث يتعارض مع أحكام العقول، أو مع أصولهم الخمسة التي تُعبِّر عن منهجهم في العلم والمعرفة، وبيان هذا في مثالٍ لموقف الزمخشري أحد أعلام الاعتزال من تفسير قول الله عز وجل: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة: ٧]، حيث إنّ هذه الآية تتعارض ظاهريًّا مع أصل العدل من أصولهم الخمسة؛ إذ أنها توحِي بالجبر الذي ينافي حرية إرادة الإنسان الذي تقول به المعتزلة، فقال في تفسيرها: «**فإن قلتَ**: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ **قلتُ**: لا خَتْم ولا تغشية ثَم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز»[(٢)].

وكان هذا منهجهم في التعامل مع الأحاديث كذلك، ولعل تكذيب بعض الأحاديث وردَّها بحُجة مخالفة العقل قد بدأ منذ نشأة المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد؛ فقد أورد الذهبي في «ميزان الاعتدال» أنّ عمرو بن عُبَيد عندما ذُكر له حديث الصادق المصدوق[(٣)] قال: «لو سمعتُ الأعمش يقول هذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٢٤٥.
(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري ١ : ٨٨.
(٣) وهو من الأحاديث الملقَّبة، ويُقصَد به الحديث الذي أورده البخاري عن ابن مسعود أنه قال: حدثَنا رسولُ اللهِ ﷺ، وهو الصادقُ المصدوقُ، قال: «إن أحدَكم يُجْمَعُ في بطنِ أمِّه أربعين يومًا، ثم يكونُ علقةً مثلَ ذلك، ثم يكونُ مُضغةً مثلَ ذلك، ثم يبعثُ اللهُ ملَكًا فيؤمرُ بأربعِ كلماتٍ، ويقالُ له: اكتب عملَه، ورزقَه، وأجلَه، وشقيٌّ أم سعيدٌ، ثم يُنفَخُ فيه الروحُ، فإن الرجلَ منكم ليعملُ حتى ما يكونُ بينه وبين الجنةِ إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه كتابُه، فيعملُ بعملِ أهلِ النارِ. ويعملُ حتى ما يكونُ بينه وبين النارِ إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه الكتابُ، فيعملُ =

لكذَّبته، ولو سمعتُه من زيد بن وهب لَما صدَّقته، ولو سمعتُ ابن مسعود يقوله ما قَبلته، ولو سمعتُ رسول الله ﷺ يقول هذا لَرَددتُه، ولو سمعتُ الله يقول هذا لقلتُ: ليس على هذا أخذتَ ميثاقنا»(١).

وكان لإبراهيم النظّام المعتزلي مع الأحاديث التي تتعارض مع أصولهم الخمسة وقفةٌ؛ فقد ردَّ كل حديث يعارضها، بل وتهجَّم على أشهر رواة الحديث، كأبي هريرة وعبد الله بن مسعود وغيرهما، وقد أورد البغدادي في «الفَرق بين الفِرق» فيما نقله عن الجاحظ: أنّ النظّام كان يزعم أنّ أبا هريرة أكذب الناس، وطعن في الفاروق عُمر رضي الله عنه، وعاب على ابن مسعود وأنكر عليه واتهمه بالكذب في حديث انشقاق القمر، وتكلم في غيرهم من الصحابة(٢).

وعلى هذا سار المعتزلة في تعاملهم مع النقل، فألَّفوا الكتب، وعقدوا المناظرات، وأقاموا مجالس العلم، إلّا أنهم لم يكتفوا في إثبات منهجهم وتثبيت رأيهم على المجادلات والمناظرات التي كانت تقع بينهم وبين من يُنكِر عليهم أو يعارضهم فحسبُ، وإنما تعداها الأمر إلى فرض معتقدهم ومنهجهم بقوة السلطان، ولعل هذا ناشئٌ من قولهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصولهم الخمسة عندما تكون لهم الغَلَبة، حيث كان للمعتزلة حُظْوتهم ومكانتهم عند بعض خلفاء بني العباس؛ فقد كان الصراع في بداياته منحصرًا في المجادلات والمناظرات بين المعتزلة وخصومهم، إلّا أنه تطور في عدة مراحل بدأت بالاستخفاف والاستهزاء بأهل الحديث ورواته من خلال وصفهم بالحشوية كما ذكر ابن العماد الحنبلي

= بعملِ أهلِ الجنةِ»، انظر: الجامع الصحيح للبخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ح٣٠٣٦، ٣: ١١٧٤.

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ٣: ٢٧٨.

(٢) انظر: الفَرق بين الفِرَق للبغدادي ص١٤٧-١٤٩، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص٨٤-٨٩.

في «شـذرات الذهب»[١]، وتطور الأمر إلى التكذيب كما بيّنا من موقف النظّام من بعض رواة الحديث.

ولعـل الصـراع بلـغ ذروته بيـن المعتزلة والحنابلـة فيما بات يُعـرَف بفتنة خلق القرآن، التي قُتل فيها علماء، وسُجن آخرون وعُذِّبوا، فقد قام المعتزلة بقوة السلطان بامتحان العلماء بمسألة خلق القرآن، فأجابهم بعض العلماء إلى رغبتهم خوفًا منهم لا إيمانًا بمعتقدهم، وصَبَر أحمد بن حنبل ومن معه على ما لَحِقهم من عنَتٍ وسجن وتعذيب في مقابل الثبات على عقيدتهم[٢]. وكما هو معلوم فإنّ هذه الفتنة امتدت ما بين سنة ٢١٨-٢٣٤هـ، أي: في نهاية فترة خلافة المأمون، وخلال خلافة المعتصم الذي ارتبط اسمه باسم أحمد بن حنبل في هذه الفتنة، وإلى نهاية خلافة الواثق الذي سـار علـى خُطاهما، حيـث كانت هـذه الفترة الذهبيـة للمعتزلة، إلـى أن بدأ يخفت نورهـم مـع بداية خلافـة المتوكِّل، التي بـدأ فيها الحنابلة تنظيم صفوفهم واسـتعادة مكانتهم وتأييد الحكام لهم.

ولعـل الحنابلـة في فترة خلافة المتوكل وجدوا فرصـةً ذهبيةً للرد على المعتزلة والانتقـام منهـم، وتثبيـت معتقدهم ومنهجهم فـي البحث والمعرفة، الـذي يقوم في أساسه على تقديم النقل على العقل، وإعطائه السلطة المطلقة في الحكم على الأشياء وإقرارها، على النقيض تمامًا مما كان يؤمن به المعتزلة ويقرُّونه في التعامل مع قضايا العلـم والمعرفـة. ومن هنا يظهر أنّ من أهم أسـباب النزاع بين المعتزلة والحنابلة هو موقف كل فريق من دور العقل والنقل في إقرار المسائل الدينية.

وقد اتبع الحنابلة منهجًا يقوم على الاعتماد على نصوص الوحي فقط في إثبات

---

(١) انظر: شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ١: ٢١١.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسـلامية لمحمد أبو زهرة ص١٢٥ وما بعدها، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام لفهمي جدعان ص١٦ وما بعدها.

العقائد، فلا يأخذونها إلّا من الكتاب والسنة، وليس للعقل مجال في إثباتها؛ لأنه يَضِل، ولأن الأساليب العقلية المتَّبعة في إثبات العقائد مستحدَثة لم تكن معروفةً ولا مستخدَمةً عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وعليه فليس للعقل سلطان ولا نفوذ في إقرار العقائد، وليس له إلّا الإذعان والقبول لِما يقرره النص، فالعقل شاهد ومقرِّر ومؤيد لما ورد في النقل، لا حاكمٌ ولا ناقض ولا رافض لِما جاء فيه[1].

وعليه فقد رفض الحنابلة تأويل النصوص وصرْفَها عن ظاهرها إلى معانٍ أخرى يحتملها النص، بل تمسكوا بظواهر النصوص في الأعم الأغلب، ويُلخِّص لنا أبو زهرة هذا المنهج من خلال تناوله لابن تيمية ـ الذي يُعتبَر مجدِّد الحنابلة في القرن السابع ـ بقوله: «إنّ هذا يؤدي عند ابن تيمية إلى أنّ الأسلم هو التفويض الذي يدَّعيه وينسبه إلى السلف الصالح، فيأخذ الألفاظ بظواهرها الحرفية، ويطلقها على معانيها الظاهرة في أصل الدلالة، ولكنه يقرر أنها ليست كالحوادث، ويفوِّض فيما بعد ذلك ولا يفسِّر، ويقول: إنّ محاولة التفسير زيغ... فابن تيمية يعتقد أنه بهذا يجمع بين التفسير والتفويض، فهو يفسِّر بالمعنى الظاهر، وينزِّه عن الحوادث، ويفوِّض في الكيف والوصف، فهو يرى أنّ الصحابة كانوا يعلمون معاني الآيات المتشابهات التي فيها وصفٌ باليد والرجل والوجه والاستواء والنزول وغير ذلك، ويعلمونها على معانيها الظاهرة، ولا يحاولون تعرُّف كيفها وحقيقتها كما لا يحاولون معرفة حقيقة الذات»[2].

وكما كان المعتزلة يتقوَّون بقوة السلطان في نشر معتقدهم ومنهجهم، قام الحنابلة كذلك في عصر المتوكل بالإفصاح عن آرائهم ومعتقدهم دون خوف من أحد، فأعلنوا أنّ كل مَن يقول بخلق القرآن كافر، فقال شاعرهم:

---

(١) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة ص١٧٧-١٧٩، معارج الوصول لابن تيمية ص١ وما بعدها.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة ص١٨٥.

لا والَّــذي رفَــعَ السَّــما ءَ بِــلا عِمــادٍ للنَّظــرْ
مــا قالَ خَلــقٌ فــي القُرا نِ بخَلقِــه إلّا كَفَــرْ[1]

ويبـدو أن رمـي كلٍّ من الطرفَيـن الآخر بالكفر كان منتشـرًا؛ فهذا الجاحظ في «رسـالته في خلق القـرآن» يقول: «وعِبتم علينا إكفارنا إياكم... وأنتم أسـرع الناس إلى إكفارنا وإلى عداوتنا والنصب لنا»[2].

وشـدَّدوا النكيـر علـى كل مَن اشـتغل بالكلام، حتـى على مَـن يجادلهم ويرُد عليهـم، فهـذا أحمد بن حنبل يُنكِر على الحارث المحاسـبي تصنيفـه في الرد على المعتزلة؛ فقد أورد الغزالي في «المنقذ من الضلال» هذه الحكاية فقال: «فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقـال الحـارث: الرد على البدعـة فرض، فقال أحمد: نعم، ولكن حكيتَ شُـبهتهم أولًا ثم أجبتَ عنها؛ فِيمَ تأمن أن يطالع الشبهة من يَعلَق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجـواب، أو ينظـر في الجـواب ولا يفهم كُنهه؟»[3]. ولعلهم اتخذوا من سـقطات المعتزلة في موقفهم من أهل الحديث ورواته واتهامهم وتكذيبهم في كل ما خالف أحكام عقولهم، اتخذوا منها ورقةً رابحةً في تأليب الرأي العام ضدهم.

وهكذا كان واقع التعامل مع النصوص في هذا العصر، وهكذا كانت النزاعات بيـن الفريقَيـن؛ فالدين عنـد المعتزلة أصبح عبـارةً عن جملة من القضايا الفلسـفية والبراهين المنطقية، التي لـم يَعُد للنقل معها سلطة ولا حاكمية ولا كثير اعتبار، وفي الجهة المقابلة أصبح الدين عن الحنابلة عبارةً عن نصوص متصلِّبةٍ جامدةٍ لا حياةَ فيها ولا حِراك، وفي ظل هذا الوضع أتى أبو الحسن الأشعري فدرَس المنهجيات،

---

(١) انظر: المعتزلة لزهدي جار الله ص١٨٥.

(٢) جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ لرشيد الخيون ص١٨٢-١٨٣.

(٣) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال لأبي حامد الغزالي ص١١٨-١١٩.

وسبَر أعماقها، وفقه الواقع، ووازن الأمور، وخَلَص إلى منهجية تحدُّ الخلاف، وتقلل الفجوة، وتجمع الطرق تحت مظلة مواطن الاتفاق، بحكمة بالغة، وأفُق واسع، ونظرة متكاملة. وتفصيل هذه المنهجية في الفصول القادمة إن شاء الله.

المطلب الثاني : الكتاب بوصفه أداةً للعلم وطبيعة الدرس الأصولي في عصر الأشعري

أولًا: دور الكتب والمؤلفات الأصولية في عصر الأشعري

إن الوسيلة التي نستطيع من خلالها أن نُدرِك ما وصل إليه حال العلم في عصر من العصور، وأن نقيس درجة تطور هذا العلم ومعرفة الإضافات التي حصلت فيه؛ هي ما وصلنا من مؤلفاتٍ ومدوناتٍ لعلماء هذا العصر؛ إذ إنه عن طريق ما نستخلصه من مصنفاتهم نستطيع أن نرسم صورةً توضيحيةً تَبرُز فيها أهم الصفات والملامح الأساسية لهذا العلم، بحيث نتمكَّن من الوقوف على أبرز المحطات الفارقة والمؤثرة في تاريخه، وفيما يتصل ببحثنا من هذا الجانب، فإن علينا إبراز ما وصل إلينا من نتاج العصر الذي عاش فيه الأشعري، وإظهار أهم المؤلفات التي صُنّفت فيه، وأهم المسائل والموضوعات التي كانت محل بحث ومناقشة وجدل في أصول الفقه في هذه الفترة الزمنية، والتي كان لها تأثيرٌ في الفكر الأصولي للأشعري؛ حتى نتمكن من بناء صورة مكتملة الأبعاد في تاريخ الفكر الأصولي، ابتداءً من «رسالة الشافعي» لكونها أول الأعمال الأصولية المدوَّنة، وانتهاءً بما وصل إليه أصول الفقه في مؤلفات الباقلاني والقاضي عبد الجبار ومَن في طبقتهما من العلماء، وبذلك نستطيع معرفة مدى الإسهام الذي قدَّمه الأشعري في حركة أصول الفقه من جهة، ومعرفة الخصائص والمميزات التي امتاز بها هذا العلم في هذه الفترة الزمنية من تاريخه من جهة أخرى.

والناظر للحالة العلمية في عصر أبي الحسن الأشعري يجد أن هذا العصر تمايزت فيه العلوم الإسلامية، واستقلّ بعضها عن بعض، حيث جُمِعت مسائل كل علم على انفراد، ووُضِعت أسُسه، وكثُر الانتاج العلمي والتأليف فيه، وأصبح لكل فنٍّ كتبه ومؤلفاته وعلماؤه، وبرز في هذا العصر العديد من أئمة العلم وفقهاء المذاهب، ونشطت حركة الترجمة من اللغات الأخرى، وخاصةً العلوم الفلسفية(١). وهنا يريد الباحث التركيز على علم أصول الفقه من حيث المسائل والموضوعات التي أُثِيرت فيه، وأهم الكتب التي صُنِّفت فيه.

وإذ تقرر أنّ «رسالة الشافعي» (وما تلاها من مؤلفات له تناول فيها مباحث أصولية) هي أول جهد علمي مدوَّن في علم أصول الفقه حسب ما وصلنا وما اطلعنا عليه من مؤلفات أصولية في القرن الثاني للهجرة، فإنّه يمكننا القول: إنّ إسهام الشافعي وريادته في علم الأصول جاءا نتيجةً لتراكم عدة منهجيات كان الشافعي قد اطلع عليها وسَبَرَ أغوارها وخَلَص منها بما قرره في رسالته. وعليه فإن دراسة رسالة الشافعي ومعرفة ما احتوته من موضوعات، تُلخِّصُ لنا بداية مرحلة فارقة ومؤثرة في علم أصول الفقه، وتؤصِّل لمنهج جديد في تأسيس هذا العلم وتناول مسائله؛ إذ إننا من خلالها نستطيع أن نعرف أبرز الموضوعات الأصولية المثارة في هذا العصر، ونحدِّد المنهجية التي انطلقت منها، وملاحظة ما استجدَّ من قضايا بعد «رسالة الشافعي»، وما تم أضافته عليها من موضوعات، أو مِن طُرق إيضاح وبيان وتأييد لهذه الأصول. ونحن في هذا المطلب سنُركِّز على إبراز أهم الموضوعات والمسائل التي تناولتها رسالة الشافعي، وسنُرجِئ الحديث عن منهج الشافعي فيها للمطلب القادم إن شاء الله.

---

(١) انظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي لحسن إبراهيم حسن ٣: ٣٣٩ وما بعدها.

فإذا نظرنا فيما عرض له الشافعي في رسالته من موضوعات، فإنّا نجد أنه قد افتتح الموضوعات الأصولية في رسالته بحديثه عن باب البيان، وهو أوسع أبواب رسالته، وقد استهلَّه بتعريف البيان، ثم بيان أقسامه، وقد جعلها في خمسة أقسام[١]، وفي معرض حديثه عن القسم الخامس من أقسام البيان تناول مجموعةً من المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم، بيَّن فيها أن القرآن عربي لا عُجمةَ فيه، ثم تعرض للعموم والخصوص في القرآن الكريم[٢]، ثم أتبع ذلك بمباحث عن السنة وحجيتها ومنزلتها في الدين من خلال بيانه لفرض الله في كتابه اتباعَ سُنة نبيه[٣]، ثم انتقل للحديث عن موضوع النسخ، فعقد بابًا بعنوان «ابتداء الناسخ والمنسوخ»، تحدَّث فيه عن أحكام النسخ بصورة مجملة، ثم فصلها في ثلاثة أبواب[٤].

بعد ذلك انتقل لبيان العلل في الأحاديث[٥]، وذكر أسبابًا للاختلاف في الحديث غير النسخ[٦]، ثم أفرد بابًا للحديث عن العلم بيَّن فيه أنواعه[٧]، ثم انتقل للحديث عن خبر الآحاد في باب مستقل، تناول فيه تعريفه، وشروط قبوله والعمل به، وحُجيته[٨]، وتلاه بابٌ تناول فيه موضوع الإجماع[٩]، وبابٌ آخر في القياس، بيّن فيه أن القياس والاجتهاد اسمانِ لمعنًى واحد، وتناول فيه أحكام القياس وأنواعه وحجيته[١٠]، وبابٌ آخر في الاجتهاد، بيّن فيه مشروعيته، وأقام الأدلة على ذلك[١١]،

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص٢١-٤٠.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص٤٠-٧٣.

(٣) انظر: الرسالة للشافعي ص٧٣-١٠٦.

(٤) انظر: الرسالة للشافعي ص١٠٦-٢١٠.

(٥) انظر: الرسالة للشافعي ص٢١٠-٢٧٦.

(٦) انظر: الرسالة للشافعي ص٢٦٧-٣٥٧.

(٧) انظر: الرسالة للشافعي ص٣٥٧-٣٦٩.

(٨) انظر: الرسالة للشافعي ص٣٦٩-٤٧١.

(٩) انظر: الرسالة للشافعي ص٤٧١-٤٧٦.

(١٠) انظر: الرسالة للشافعي ص٤٧٦-٤٨٧.

(١١) انظر: الرسالة للشافعي ص٤٨٧-٥٠٣.

وأردفه بباب عن الاستحسان[١]، ثم بباب في الاختلاف، بيَّن فيه أحكام الاختلاف وأنواعه[٢]، وختم رسالته بالحديث عن أقاويل الصحابة، حيث بيَّن حكم الاحتجاج بها[٣].

هذه هي أهمّ موضوعات «رسالة الشافعي»، أما ما وصلنا من كتبه الأخرى وما ورد فيها من موضوعات أصولية، فلا تتعدى أن تكون تفصيلًا لما أجمله في بعض مواضيع رسالته، أو بسط وزيادة توسع لما اختصره فيها، وسنتحدث عنها عند عرضنا للموضوعات الأصولية التي دار حولها التأليف في القرن الثالث الهجري.

ونظرًا لعدم وصولنا لمصنَّفات أصولية شاملة بعد «رسالة الشافعي»، ولا لشيء من شروح «الرسالة» التي تواتر على شرحها وتوضيح ما فيها جهود العلماء، حيث إنّ أربعة من شُرَّاح «الرسالة» عاشوا في نفس العصر الذي عاش فيه الأشعري، وهُم: أبو بكر الصيرفي ٣٣٠هـ، وأبو الوليد النيسابوري ٣٤٩هـ، والقفّال الكبير الشاشي ٣٦٥هـ، وأبو بكر الجوزقي النيسابوري ٣٨٨هـ، وشارح خامس متأخِّر عنهم، وهو أبو محمد الجويني، والد إمام الحرمين ٤٣٨هـ[٤]، وبهذا يتأكد لدينا عدم وصول أي شيء من المؤلفات الأصولية الشاملة التي وُضِعت في الفترة التي عاش فيها الأشعري، حيث إنّ أول مصنَّف أصولي شامل وصلنا بعد «رسالة الشافعي» هو كتاب «الفصول في الأصول» للجَصّاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠هـ.

وعليه فإنه يصعب علينا الإحاطة بكافة الموضوعات الأصولية التي كانت موضع حديث العلماء بعد الشافعي، ولعل السبيل الوحيد لمعرفة أهم الموضوعات

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص٥٠٣-٥٦٠.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص٥٦٠-٥٩٦.

(٣) انظر: الرسالة للشافعي ص٥٩٦-٦٠٠.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب الرسالة للشافعي لأحمد شاكر ص١٥.

الأصوليـة التـي أثِيرت بعد الشـافعي وما حصل عليها من تطورات، هو اسـتقراء ما وصلنـا مـن كتب تناولت موضوعات جزئية في أصـول الفقه، وملاحظة عناوين ما لم يصلنا منها، من خلال كتب السِّيَر والتراجم التي ترجمت لعلماء هذه الفترة من القرن الثالث والرابع الهجريين، وهذا ما سنبيِّنه في المطلب التالي.

ثانيًا: حركة التأليف الأصولي في القرن الثالث الهجري

إذا تتبعنا عناوين المصنفات الأصولية التي وُضِعت في القرن الثالث الهجري، فإنّـه يمكننـا أن نلحـظ أمرَيـن؛ **الأول**: أنّ أغلبهـا أُلِّـف فـي موضوعـات جزئية في أصـول الفقـه، كالقياس والإجماع وخبـر الواحد وغيرها مـن المباحث الأصولية، وهـذا لا يَعنـي أنـه لـم تكن هنـاك مؤلفات شـاملة لمواضيع أصول الفقـه، حيث إنّ هنـاك مجموعة مـن الكتب يبدو من عناوينها أنها مؤلَّفات شـاملة في أصول الفقه، مثـل كتاب «الأصول» لأصبـغ المالكي[١]، وكتاب «الأصول» لـداود الظاهري[٢]، و«كتـاب في الأصول» للجهضمي[٣]، وكتاب «الوصول إلى معرفة الأصول» لابن داود الظاهري[٤]، وغيرها من الكتب التي لم يصلنا منها سوى عناوينها.

أمـا الأمـر الآخر: فهـو أنّ أغلب عناويـن الموضوعات الأصوليـة التي تناولها علماء هذا العصر هي نفسـها العناوين التي تناولها الشـافعي في «رسالته»، مع إفراد كل موضـوع منهـا بكتاب مسـتقل؛ فالموضوعـات الأصولية التـي كان عليها مدار التأليف والجدل والمناظرة في القرن الثالث الهجري لا تتعدى أن تكون واحدة من الموضوعات الآتية حسب اطلاعي:

---

(١) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ص١٥٩.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٣.

(٣) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ص١٥٤.

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

١ـ حُجية الكتاب: وقد تناوله الإمام الشافعي في «رسالته» ضِمنًا.

٢ـ حُجية السنة: وقد تناوله الشافعي كذلك في «رسالته»، وفي كتاب جماع العلم، واختلاف الحديث[١].

٣ـ خبر الآحاد: وقد تعرض له الشافعي في «الرسالة»، وفصَّل القول فيه في جماع العلم، وفي كتاب اختلاف الحديث، حيث بيَّن حجية خبر الواحد، وذكر فيه مَن أنكره وردَّ عليهم، وقد تَبِع أكثر علماء هذا القرن الشافعيَّ فيما ذهب إليه في خبر الآحاد، وصنفوا فيه كتبًا مستقلة، مثل كتاب «خبر الواحد» لعيسى بن أبان[٢]، وكتاب «خبر الواحد» لداود الظاهري[٣]. وقاموا كذلك ببحث قضية إفادة الخبر للعلم أو الظن، ولداود الظاهري في هذا كتاب «الخبر الموجب للعلم»، وكتاب «الحجة»[٤].

٤ـ الإجماع: وقد عرض له الشافعي في «الرسالة»، وفصّل القول فيه في كتاب جماع العلم، حيث بيّن كيفيته، وما يُقبَل منه وما يُرَد. وألَّف فيه داود الظاهري «كتاب الإجماع»[٥]. وشهد هذا العصر ظهور أشهر منكِري الإجماع، وهو النظّام، حيث تكلم في كتاب «النكت» عن الإجماع وأبطل حجيّته[٦].

٥ـ القياس: وكان الشافعي قد بيّن أنّ القياس والاجتهاد بمعنًى واحد، وفصّل في أحكامه وأنواعه، وأقام الأدلة على حُجيته، وناقش المخالفين فيه في «رسالته»، وفي كتاب جماع العلم. وقد ظهر في هذا العصر أبرز المنكِرين لحجية القياس، كداود الظاهري في كتاب «إبطال القياس»[٧]، والنَّهْرُباني في كتابه «إبطال

---

(١) انظر: الأم للشافعي ٩: ٥ وما بعدها، ١٠: ٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٨٩. (٣) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥. (٥) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

(٦) انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٢٩.

(٧) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

القياس»(١)، وابن الخلال كذلك في كتابه «إبطال القياس»(٢)، والبَشْكَري في كتابه «إبطال القياس»(٣)، وقد قام مجموعة من علماء العصر بالرد عليهم، فمنهم على سبيل المثال: عيسى بن أبان في كتاب «إثبات القياس»(٤)، والقاشاني في كتاب «الرد على داود في إبطال القياس»، وكتاب «إثبات القياس»(٥)، وابن القاسم في كتاب «القياس»(٦).

٦ـ الاجتهاد: وقد عقَد له الشافعي في «الرسالة» بابًا ناقش فيه مشروعيته، وأنه حُجة عند عدم النص، وأقام الأدلة على ذلك، وناقش المخالفين، وبيَّن شروطه، وتناوله كذلك في جماع العلم، وفي كتاب إبطال الاستحسان. ووافق عيسى بن أبان في كتابه «اجتهاد الرأي»(٧) الشافعيَّ فيما ذهب إليه في موضوع الاجتهاد.

٧ـ الاستحسان: وموقف الشافعي منه واضح جَلِي، حيث تعرض له في «الرسالة»، وفصّل القول فيه في كتاب إبطال الاستحسان، وتناوله كذلك في جماع العلم. وقد ذهب داود الظاهري مذهب الشافعي في إبطال الاستحسان(٨).

٨ـ قول الصحابي: وقد عرض له الشافعي في «رسالته»، ولم أطّلع على أحد من علماء القرن الثالث أفرد هذا الموضوع بمصنف مستقل.

٩ـ عوارض الأدلة:

أـ النسخ: وقد بيَّنه الشافعي في باب ابتداء الناسخ والمنسوخ في «الرسالة»،

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٦. (٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٦.
(٣) انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ١: ٢٦٨.
(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٨٩. (٥) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٠.
(٦) انظر: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣: ٣٣٠.
(٧) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٨٩.
(٨) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٢: ٢٩٠.

وفـي كتـاب جماع العلم، وكذلك فـي كتاب اختلاف الحديـث. وللإمام أحمد بن حنبل كتاب «الناسـخ والمنسـوخ»[١]، وكذلك أبو بكر الطائي المعروف بالأثرم له كتاب «الناسخ والمنسوخ في الحديث»[٢].

ب ـ **البيان**: وقد استغرق حيزًا كبيرًا من رسالة الشافعي، ولداود الظاهري كتاب «الخصوص والعموم» بهذا لشأن، وكذلك كتاب «المفسـر والمجمل»[٣]. ومن قبله عيسـى بـن أبـان له كتـاب «الحجج»[٤] بيَّـن فيه ما يجـب قبوله وما يجـب تأويله من الأخبار.

١٠ ـ **العِلم**: وقد عقد له الشافعي بابًا، ولم يُفرِده أحد بالتأليف من علماء القرن الثالث حسب اطلاعي.

١١ ـ **التقليد**: وقد اختلفت آراء العلماء فيه بين مؤيد ومعارض، وقد تبنَّى داود الظاهري مذهب منكِري التقليد ووضع فيه كتاب «إبطال التقليد»[٥].

هذه بشـكل عام أبرز المسـائل والموضوعـات الأصولية التـي تناولها العلماء في القرن الثالث الهجري، والتي تعرضوا لها في كُتب مسـتقلة، أو من خلال كتب تشـتمل على أكثر من موضوع من الموضوعات الأصولية، ولا بُد أن نشـير هنا إلى أن الكتابـة فـي الموضوعـات الأصولية في هـذا العصر لم تكن مقتصـرةً على هذه الكتب وحسـبُ، وإنما تم تناول بعـض الموضوعات الأصولية في ثنايا كتب الفقه والحديث والتفسير وغيرها كذلك.

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٢٠.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٢١.

(٣) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٨٩.

(٥) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٥.

ثالثًا: حركة التأليف الأصولي في القرن الرابع الهجري

يمكن رصد أبرز الموضوعات الأصولية التي تناولها علماء القرن الرابع الهجري وألَّفوا فيها في الأمور الآتية:

١ـ المقدمات الكلامية في علم أصول الفقه: إنَّ المتتبع لما وصلنا من كتب أصولية لعلماء القرن الرابع الهجري يجد أنها قليلة جدًّا، وبعضها كان مشتملًا على مُجمَل الموضوعات الأصولية في ذلك القرن، وبعضها لم يتعرض إلا لمسائل أساسية في أصول الفقه. وكذلك فإنها متنوِّعة المناهج في التأليف الأصولي، ولعل أغلب ما وصلنا منها هو على ما أصبح يُعرَف بالمنهج الحنفي الذي تغيب عنه المقدمات الكلامية التي كانت السِّمة البارزة في منهج المتكلمين الأصولي؛ وعليه فلا نستطيع أن نُبرِز موضوع المقدمات الكلامية في أصول الفقه من خلال هذه المصنفات، وربما كان كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني[(١)] أول مصنَّف أصولي شامل ظهرت فيه المقدمات الكلامية بصورة واضحة.

هذا من حيث الكتب الأصولية التي وصلتنا لعلماء هذا القرن، أما إذا قمنا بتتبُّع الآراء الأصولية المتناثرة في كتب الأصول لعلماء القرن الرابع الهجري، فإننا نلحظ وجود المقدمات الكلامية في آرائهم الأصولية بشكل واضح جلي، وقد قام بعض الباحثين بجمع الآراء والأقوال الأصولية لمجموعة من علماء القرن الرابع الهجري، التي منها على سبيل المثال: ما فعله حسين بن خلف الجبوري في بحثه «الإمام أبو العباس بن سُريج المتوفى سنة ٣٠٦هـ وآراؤه الأصولية»[(٢)]، وتوفيق عقون في رسالته للماجستير الموسومة بـ«الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي ٣٣٠هـ ـ جمعًا

(١) انظر: التهذيب والإرشاد الصغير للباقلاني ١: ١٧١ وما بعدها.

(٢) انظر: الإمام أبو العباس بن سريج المتوفى سنة ٣٠٦هـ وآراؤه الأصولية لحسين خلف الجبوري.

ودراسةً وتحقيقًا»[١]، وما سوف نفعله في بحثنا هذا من بيان لـ«الفكر الأصولي عند الإمام أبي الحسن الأشعري» وغيرهم من علماء القرن الرابع الهجري. ومن المقدمات الكلامية التي تعرضوا لها في سياق درسهم الأصولي حدُّ العلم وحقيقته، ومعنى النظر ووجوبه، ومعنى الدليل وحقيقته، والحسن والقبح، وشُكر المنعِم، وغيرها من المسائل الكلامية ذات الصلة بأصول الفقه، والتي سوف نتحدث عنها في الفصول القادمة من هذه الرسالة إن شاء الله.

٢ـ الأحكام: لم يتعرض الشافعي ومَن جاء بعده من علماء القرن الثالث الهجري لموضوع الأحكام قصدًا وابتداءً، على خلاف علماء القرن الرابع الهجري، حيث عمدوا إلى بيانها وتفصيل القول فيها، وأفردوا لها فصولًا من كُتُبهم. وممن تناول موضوع الأحكام من علماء القرن الرابع الهجري الجَصّاصُ؛ فقد تكلم عن بعضها عَرَضًا لا قصدًا عند تناوله لمباحث الأمر والنهي[٢]. وممن تعرض لمباحث الحكم من علماء القرن الرابع الهجري أبو بكر الباقلاني في كتابه «التقريب والإرشاد الصغير»، فقد أفرد بابًا للحديث عن أحكام الأفعال الداخلة تحت التكليف، وبابًا في أقسام الفعل الداخل تحت التكليف: الفعل والكف، وبابًا في الحسن والقبيح، وآخر في حد المباح وهل هو داخل تحت التكليف؟ وباب في حد الندب، ويليه باب في حد الواجب ومعناه، وبيَّن فيه أنّ الواجب هو الفرض، وتعرض لمعنى المكروه في باب آخَر، وأردفه بباب عن الصحيح والفاسد، وفي الجزء الثاني من كتابه بيَّن الفرق بين الإباحة والأمر، وأنّ المباح مخيَّر في فعله وتركه، وأنه داخل تحت التكليف، ثم بيّن الفرق بين الإيجاب والندب[٣].

(١) انظر: الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي ٣٣٠هـ ـ جمعًا ودراسةً وتحقيقًا لتوفيق عقون ص٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ٧٩ وما بعدها.

(٣) انظر: التهذيب والإرشاد للباقلاني ١: ٢٧٠-٣٠٤، ٢: ١٧، ٢٨، ٣١.

وهناك من علماء القرن الرابع الهجري مَن لم تصلنا كُتبهم في أصول الفقه، وإنما وُجِدت لهم آراء أصولية في مباحث الحكم مبثوثة في ثنايا كتب الأصول، مثل الكعبي في قوله: إنّ المباح مأمور به(١)، والإصطخري الذي رُوي عنه أنّ فعل النبي ﷺ المداوم عليه وإن كان مجرَّدًا عن القرينة الدالة على الوجوب، فهو يكون دليلًا على الوجوب في حقه وحق أمَّته(٢).

٣ـ الأدلة: وقد بحث علماء القرن الرابع تحت هذا الموضوع جملةً من الأدلة، وقد أفردها بعضهم في مصنفات مستقلة، وبعضهم أوردها في نطاق كتب أصولية اشتملت على عدة مواضيع، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أ ـ الكتاب: وقد أفرده كثير من علماء هذا القرن بمباحث مستقلة في مؤلفاتهم الأصولية، تناولوا من خلالها الحديث عن جملة من المسائل المتعلقة بمبحث الكتاب، كحديثهم عن البيان، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، وغيرها من المباحث المتعلقة بالكتاب(٣). ومن علماء القرن الرابع من أفرد موضوعات متعلقة بالكتاب بمصنفات مستقلة، مثل النوبختي في كتابه «الخصوص والعموم»(٤)، وسنتحدث عنها عند تعرضنا لعوارض الأدلة.

ب ـ السنّة: تم التعرض للمسائل المتعلقة بالسنّة في هذا العصر من خلال مباحث ضمن كُتب أُلِّفت في أصول الفقه، أو من خلال مصنفات مستقلّة. ومن القضايا التي

---

(١) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ص١٩٩، المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي ١: ١٤٢.

(٢) انظر: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي ص٣١٥-٣١٦.

(٣) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ١: ٣٥٩-٣٧٣، ٢: ٦-٧٩، مقدمة في أصول الفقه ابن القصّار المالكي ص١٧٩-١٨١، ١٩٥-٢٠١، ٢٤٨-١٥١، تهذيب الأجوبة للحسن بن حامد الحنبلي ص١٩ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٣١٦، ٣٢٨، ٣٥٢، ٣٩٩.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٣٢٩.

بُحِثت في الكتب الأصولية مسألة أقسام الخبر، والتركيز في الحديث على خبر الواحد وحُجيته، وشروط العمل به، وتعرضوا إلى الخبر المرسل، وتعارض الأخبار، وغيرها من المباحث المتعلقة بالسنة[١]. ومن المؤلفات التي تعرضت لخبر الواحد وحُجيته ما ألّفه علي بن موسى القمي في كتابه «إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد»[٢].

ج ـ الإجماع: وهو مِن الموضوعات التي لاقت اهتمامًا كبيرًا من علماء القرن الرابع الهجري، حيث أفرده بعضهم بالتأليف في مصنفات مستقلة، كأبي الحسن الأشعري فيما ألّفه من «مسائل في إثبات الإجماع»[٣]، وابن الإخشيد في كتابه «الإجماع»[٤]، وأبي بكر الصيرفي كذلك له «كتاب في الإجماع»[٥]. وقد أفرد أصحاب المصنفات الأصولية لموضوع الإجماع أبوابًا وفصولًا مطولة للحديث عن تعريفه، وأقسامه، وحجّيته، وصفته، والدليل على صحته، ووقت انعقاده، وغير ذلك من المسائل المتعلقة به[٦].

د ـ القياس: يُعَد القياس من أكثر الموضوعات التي دار حولها الجدل وكثُر فيها التصنيف في القرن الرابع الهجري، حيث خصّص بعض العلماء مؤلفات في إثباته، وآخرون في نفيه، وقد تناوله بعض العلماء في فصول ومباحث من كتبهم

(١) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٣١، ٣٧، ٥٠، ٦٣، ٧٥، ١١٣، ١٢٥، ١٤٣، ١٥٩، ١٧٥، مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص١٨١، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٢٠، تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي ص٢٠ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٤٢٩ وما بعدها.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٩٢.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٠.

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٤٦.

(٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ١٨٦.

(٦) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٢٥٥، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٨٥، ٢٩١، ٣٠٥، مقدمة في الأصول لابن القصار ص١٨٤ وما بعدها، شرح العُمَد لأبي الحسين البصري ١: ٦١ وما بعدها.

الأصولية. فمِن العلماء الذين ألَّفوا في إثبات حجية القياس عليُّ بن موسى القمي في كتابه «إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد»[(١)]، وابن سريج في «كتاب الرد على ابن داود في القياس»[(٢)]، وابن المنذر في «كتاب إثبات القياس»[(٣)]، وللأشعري «مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس»[(٤)]، وللقشيري في كتاب «القياس»[(٥)]. وممن ألَّف في إبطال القياس النوبختي في كتابه «إبطال القياس»[(٦)]. أمّا الكتب الأصولية التي وصلتنا وتناول فيها أصحابها موضوع القياس، فقد تعرضوا فيها لتعريف القياس، وحجيته، وأنواعه، وشروط صحته، وما يتصل به من مباحث العلل، وغيرها من المباحث[(٧)].

هـ ـ **قول الصحابي**: وقد تناول علماء القرن الرابع هذا الدليل في مصنفاتهم الأصولية، حيث بحثوا حجِّيته، وأقوال العلماء فيه[(٨)]. ولم أطّلع على أحد من علماء هذا العصر أفرده بالتأليف في مصنَّف مستقل.

و ـ **الاستحسان**: يبدو أن علماء الحنفية هُم أبرز من تناول هذا الدليل في القرن الرابع الهجري وأطالوا الكلام عليه، وقد جاءت كتاباتهم في معرض بيان

---

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٩٢.
(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٢٣.
(٣) انظر: الفهرست لابن النديم ص٣٠٢.
(٤) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٩.
(٥) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ١: ٣١٤.
(٦) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٥١.
(٧) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ص٧ وما بعدها، مقدمة في الأصول لابن القصار ص١٨٨ وما بعدها، شرح العمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٨١ وما بعدها، ٢: ٥-١٨٨.
(٨) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٣٥٩ وما بعدها، تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي ص٢٤ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٢٠٩ وما بعدها، شرح العمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٤٧ وما بعدها.

المراد بهذا الدليل، وإيراد الأدلة على حُجيته، والرد على المخالفين فيه، ومن أكثر من بسط القول فيه أبو بكر الجَصّاص في كتابه «الفصول في الأصول»(١)، ولم أطّلع على أسماء مصنفات أفردت الحديث عن الاستحسان في هذا العصر في مصنَّف مستقل.

ز ـ إجماع أهل المدينة: وهو من الأصول المختلف فيها، وقد أفرده بعض علماء القرن الرابع بالتأليف، كأبي بكر الأبهري في كتاب «إجماع أهل المدينة»(٢)، والباقلاني في «أمالي إجماع أهل المدينة»(٣). وقد تناوله كذلك بعض علماء هذا القرن في مباحث وفصول في مصنفاتهم الأصولية، تحدثوا فيها عن حُجية إجماع أهل المدينة، وأقوال العلماء فيه، وأدلتهم(٤).

ح ـ شرع مَن قبلنا: وهو كذلك من الأدلة المختلف فيها بين العلماء، وقد تناوله بعض علماء القرن الرابع الهجري في مباحث من كتبهم الأصولية(٥)، ولم أقف على أحد منهم تناوله بمصنَّف مستقل.

ط ـ استصحاب الحال: وقد تناول هذا الدليل ابن القصار في مقدمته في الأصول، وبيّن أنه لا يوجَد عن الإمام مالك نص فيه، إلّا أنّ مذهبه يدل عليه، وأورد على ذلك بعض الأدلة والشواهد(٦).

(١) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٤: ٢٢٣ وما بعدها.
(٢) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ٢: ٢٠٩.
(٣) انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض ٢: ٦٠١.
(٤) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٣٢١ وما بعدها، مقدمة في الأصول لابن القصار ص٢٢٦ وما بعدها، شرح العمد لأبي الحسين البصري ١: ٢٠١ وما بعدها.
(٥) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٢٢ وما بعدها، مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص٧٩ وما بعدها.
(٦) انظر: مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص٣١٥ وما بعدها.

٤ـ عـوارض الأدلـة: وقد فصّل علمـاء هذا القرن في موضـوع عوارض الأدلة بشـكل أكبر ممن سـبقهم، وأفرد بعضهم له مصنفات مسـتقلة، وتناولوه في أبواب وفصول ومباحث في كتبهم الأصولية. ومن عوارض الأدلة التي بحثوا فيها ما يلي:

أ ـ النسـخ: ولعـل أكثـر مَن توسـع فيه وفصَّل مسـائله هو الجَصّـاص في كتابه «الفصـول فـي الأصول»(١)، وبحثه علماء آخرون كذلك، ولكن لم يُفصِّلوا فيه كما فعل الجصّاص(٢).

ب ـ البيـان: يمكـن القـول: إنّ الجصـاص أبرز مـن تناول هـذا الموضوع بعد الشافعي من علماء القرن الرابع الهجري، حيث حرر الكلام فيه، ونقد ما ذهب إليه الشافعي في موضوع البيان وتعريفه وتقسيماته(٣). وممن بحثه كذلك من علماء هذا القرن الباقلانيُّ(٤). ويدخل تحت البيان أبواب:

العمـوم والخصوص: وهو من الموضوعـات التي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتـب الأصـول في هذا القرن(٥)، بالإضافة إلى أنّ بعـض العلماء أفردوه بمصنفات مسـتقلة، كمـا فعـل أبو الحسـن الأشـعري في كتـاب «الأخبـار وتخصيصهـا»(٦)، وإسـماعيل النوبختـي ـ وهـو مـن كبار الشـيعة وغُلاتهـم ـ في كتـاب «الخصوص

---

(١) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ١٩٧-٣٦٨، ٣: ٥-١٦.

(٢) انظر: مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص٢٩٧-٣٠٥، التقريب والإرشاد للباقلاني ٢: ٢٥٣، ٣: ٧٦، ٢٢٦.

(٣) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ٦-٧٦.

(٤) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٣٧٠ وما بعدها.

(٥) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ١: ٤٠ وما بعدها، ١: ٩٩-٣٨١، مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص١٩٥ وما بعدها، تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي ص١٩٩ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٣٤٩ وما بعدها، ٣: ٥-٣٠٦.

(٦) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٨.

والعموم»[١]، وأبو إسحاق المروزي في كتاب «الخصوص والعموم»[٢].

المطلق والمقيد: وقد تعرض له ابن أبي حامد الحنبلي في «تهذيب الأجوبة»[٣].

الأمـر والنهي: وقد تناول أحكامهما عدد من علماء الأصول في هذا القرن[٤]، ولم تُفرَد أحكامهما بمصنفات مستقلة على حدٍّ علمي.

المنطـوق والمفهوم: ولم يتوسـع علمـاء هذا القرن كثيرًا فـي أحكام المنطوق والمفهوم، فجاء في كتبهم الأصولية بصورة مختصرة[٥].

حروف المعاني: وهي من الموضوعات التي لاقت اهتمامًا عند علماء هذا القرن، فقد تناولوها في فصول ومباحث في كتبهم الأصولية، وأطالوا الحديث عنها[٦].

هـذا وقـد بحث علماء هـذا القرن العديدَ من دلالات الألفاظ دون زيادة شـرح وتفصيل، كالنص، والظاهر، والمجمل، والمشترك، والمؤول، والمحكم، والمتشابه، والمفسر، والخفي، والمشكل، والحقيقة والمجاز، وغيرها من الدلالات[٧].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥: ٣٢٩.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٩٩.

(٣) انظر: تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي ص١٩٥ وما بعدها.

(٤) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ٧٩-١٩٣، مقدمة في الأصول لابن القصار ص٢٠١ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ٢: ٥-٣٦٨.

(٥) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ١: ٣٠٥ وما بعدها، مقدمة في الأصول لابن القصار ص٢٣٢ وما بعدها، تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي ص١٨٩ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٣٤١ وما بعدها.

(٦) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ١: ٨٣ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٤٠٩ وما بعدها.

(٧) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ١: ٥٩ وما بعدها، التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ٣٤٠ وما بعدها.

٥ ـ **الاجتهاد والتقليد**: وهما من الموضوعات التي حظيت بمصنفات مستقلة في القرن الرابع الهجري، ومن العلماء الذين صنّفوا في الاجتهاد والتقليد أبو علي الجُبّائي في كتاب «الاجتهاد»(١)، وأبو هاشم الجبائي في «كتاب الاجتهاد»(٢)، وأبو الحسن الأشعري في كتاب «الاجتهاد»(٣)، والنوبختي في كتاب «نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي»(٤). وكذلك خصص له العديد من العلماء فصولًا ومباحث في مؤلفاتهم الأصولية، تحدثوا فيها عن معنى الاجتهاد والتقليد، وعن أنواع الاجتهاد، وما يسُوغ فيه الاجتهاد، وشروط المجتهد، والرد على مَن ينكر جواز الاجتهاد، وكذلك تعرض بعضهم لأحكام المفتي والمستفتي، وغيرها من المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد(٥).

وفي نهاية حديثنا عن حركة التأليف الأصولي في القرن الرابع الهجري، فإنا نقف عند ملاحظتَين: **الأولى**: أنه قد قام علماء هذا العصر بالتعرض لكافة الموضوعات الأصولية التي تعرض لها أسلافهم من القرن الثالث الهجري، وزادوا عليها بعض الموضوعات الجديدة، والمسائل التي لم يقصد سابقوهم إفرادها بالتأليف والكتابة، وخاصةً ما يتعلق بالمقدمات الكلامية في أصول الفقه. أما **الملاحظة الثانية**: فهي أنّ علماء هذا القرن استمروا بالتأليف في الموضوعات

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٤: ١٨٥.
(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٤٧.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١، وقد أورده ابن عساكر باسم: الاجتهاد في الأحكام، انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٨.
(٤) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٥١.
(٥) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٤: ١١-١٧، ٢٣، ٥٦، ٢٧٤-٣٨٣، مقدمة في أصول الفقه لابن القصار ص١٦٢ وما بعدها، شرح العمد لأبي الحسين البصري ٢: ٢٢٩ وما بعدها.

الجزئية، مع ملاحظة زيادة عدد المؤلفات الشاملة للموضوعات الأصولية المثارة في ذلك العصر كما يبدو من عناوينها، مثل كتاب «الأصول» لأبي علي الجُبّائي، وكتاب «أصول الفقه» لزكريا بن يحيى الساجي، وكتاب «في أصول الفقه» لأبي الحسن الأشعري[١]، وغيرها من الكتب الأصولية. وفضلًا عن ذلك هناك أربعة شروح لـ«رسالة الشافعي» أُنجِزت في هذا القرن، وهي لأبي بكر الصيرفي، وأبي الوليد النيسابوري، والقفّال الشاشي الكبير، وأبي بكر الجوزقي النيسابوري.

رابعًا: أبرز الإضافات التي حصلت على الموضوعات الأصولية بعد الشافعي

في ضوء العرض السابق السريع والمجمَل للموضوعات الأصولية التي كان عليها مدار البحث والتأليف والمناظرة في القرنَين الثالث والرابع الهجري، يمكننا أن نلحظ أبرز الإضافات التي حصلت بعد الشافعي على الموضوعات الأصولية، وإذا أردنا تتبُّع أبرز المسائل الأصولية التي لم يتعرض لها الشافعي، أو التي لم تحظَ عنده بالإفاضة من حيث البيان والشرح والتفصيل، فإنّه يمكن أن نُجمِلها في النقاط الآتية:

١ـ المقدمات: وإن كان يؤخَذ مما بين أيدينا من أعمال أصولية للشافعي إشارات إلى مباحث تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام حسب ما ذكر مصطفى عبد الرازق، فإنّ مَن أتى بعد الشافعي تناولوا هذه المقدمات بصورة واضحة جليّة، وأدخلوها صراحةً في مباحثهم الأصولية، فتحدثوا في كتب الأصول عن مسألة الكلام، ومسألة التحسين والتقبيح، ووجوب الأصلح، وشُكر المنعِم، ومسألة السعادة والشقاء، وغيرها من المقدمات الكلامية التي لها صلة بأصول الفقه. وسنفرد مبحثًا خاصًّا نتناول فيه علاقة علم الكلام بأصول الفقه ودور الأشعري فيه في الفصول القادمة إن شاء الله.

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣٧.

٢ـ مباحث الحكم: يلاحَظ من خلال ما وصلنا من أصول الباقلاني وغيره من العلماء الإضافاتُ والتطورات التي حصلت على مباحث الحكم بعد الشافعي، حيث توسّع العلماء بعده في تفصيل مباحث الأحكام الشرعية بقسمَيها التكليفي والوضعي، فرتَّبوا الأحكام، وبيّنوا معانيها وحدودها، وفرَّقوا بينها، وفيما يتصل بمباحث المحكوم فيه، بيَّنوا حقيقة الفعل، وحدّه، وأقسام أفعال المكلفين، وكذلك فعلوا في مباحث المحكوم عليه، فبيَّنوا شروط التكليف، ومَن يدخل في خطاب التكليف، وكذلك بحثوا جانبًا من عوارض الأهلية، فتحدثوا عن تكليف الغافل والساهي، وتكليف النائم والمغلوب والسكران، إلى غير ذلك من المسائل المتصلة بمباحث الحكم.

٣ـ أدلة الأحكام وعوارضها: إذا كان الشافعي قد حاز قصب السبق في الحديث عن بعض أدلة الأحكام، كالقرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، وقول الصحابي، وبيَّن بعض المسائل الخاصة بها، فإن من أتى بعده من العلماء لم يكتفوا بما قرره بشأن هذه الأدلة، وإنّما أضافوا واستدركوا عليه، فتوسعوا في بيان حجيتها، وفصّلوا في اختلاف العلماء في بعضها، وذكروا مذاهب العلماء وأدلتهم، وأطالوا في الرد على مخالفيهم، كما فعل الجصاص في رده على الشافعي في الاستحسان، وكما فعل الباقلاني في مناقشة رأي الشافعي في قول الصحابي. ومما زاده علماء القرن الرابع عما أورده الشافعي تفصيلُهم القول في الأحكام والمسائل المتعلقة بالقياس، حيث أفاضوا في بيان مسائل العلة وأحكامها، وما يَرِد عليها من القوادح والاعتراضات، بل أضافوا كذلك مباحث وأدلة جديدة لم يتعرض لها الشافعي أصلًا، كشرع من قبلنا، والاستصحاب.

أما فيما يتعلق بعوارض الأدلة فقد أطال مَن أتى بعد الشافعي ـ وخاصة في القرن الرابع ـ في الحديث عنها، والتفصيل في أحكامها، وأضافوا إليها موضوعاتٍ

جديدةً لم يتعرض لها الشافعي، كحروف المعاني، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، والمحكم والمتشابه، وغيرها من العوارض. ولعل التوسع في هذه المباحث عند الأصوليين متصل بتطوُّر الدراسات اللغوية خاصةً في مجال النحو والبلاغة.

٤ـ **أحكام الاجتهاد والتقليد**: لقد تناول الشافعي بعض أحكام الاجتهاد في «رسالته»، وأقام الحجة على مشروعيته، وبيَّن كيفيَّته، وذكر شروط المجتهد، ثم جاء العلماء من بعده فأفاضوا في تفصيل أحكامه، فتكلموا على حكم التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ، وإذا تعارضت الأدلة ما الواجب فِعله على المجتهد، ثم تعرضوا للقول في تقليد المجتهد، وما يجوز فيه التقليد وما لا يجوز، وكذلك أحكام المفتي والمستفتي، وغيرها من مباحث الاجتهاد والتقليد.

المطلب الثالث : مناهج التأليف الأصولي في عصر الأشعري

تبيّن لنا في المبحث السابق أبرز الموضوعات والمسائل الأصولية والمصنفات التي كُتبت فيها، ابتداءً من «رسالة الشافعي» إلى ما وصلنا من نتاج القرن الرابع الهجري، والذي نسعى إليه في هذا المبحث هو تسليط الضوء على مناهج العلماء في التصنيف الأصولي في هذه الحِقبة؛ لنرصد من خلالها أهم الطرق التي سلكها العلماء في ذلك، وكيف تطورت بحيث أصبحت مدارس لها خصائصها ومميزاتها، وذلك في مطلبَين على النحو الآتي:

أولًا: منهج الشافعي في التصنيف الأصولي

إذا تقرر عندنا أنّ «رسالة الشافعي» هي أوّل عمل مُدوَّن في أصول الفقه، فإنّه كان من اللازم أن ننظر في منهجه فيها؛ لنستطيع ملاحظة أبرز التطورات المنهجية التي حصلت في التصنيف الأصولي عند مَن تلاه من العلماء؛ فقد سار الشافعي

في عرضه ومناقشته للموضوعات والمسائل الأصولية في رسالته على منهج ثابت وطريقة محددة، حيث إنّه كان يقرر المسألة أو القضية الأصولية، ثم يعضدها بشواهد عديدة من القرآن والسنّة دون إيجاز ولا إسراف، وهنا نلحظ الشافعي في كثير من المواضع يبدأ بإيراد الشواهد من القرآن أولًا، ثم يجمع بشواهد مشتركة بين القرآن والسنّة، ويختمها بذكر شواهد من السنّة منفردة، ويشرع بعدها بالتحليل والتركيب والمناقشة؛ ليصل من خلال ذلك إلى إثبات ما يراه صوابًا بأسلوب واضح سهل، ولغة فصيحة في المراتب العليا من البلاغة والبيان(١).

ومنهج الشافعي في إثبات المسائل والموضوعات الأصولية يتّجه اتجاهًا نظريًّا دون الدخول في الصور الذهنية والفرضيات البعيدة عن الوقوع، وعمليًّا بحيث يضبط أمورًا موجودةً ومسائل واقعة، لذلك نجده يقوم بتقرير القواعد الأصولية وتحقيقها تحقيقًا منطقيًّا نظريًّا وَفْق ما تُقرّه الأدلة النصِّية النقلية والبراهين العقلية واللغوية، فهي منبثقة عن عملية استقرائية قائمة على تتبُّع واستقراء الآيات القرآنية وعدد كبير من الأحاديث النبوية، بهدف التوصل إلى قاعدة كُلية مصوغة بصياغة لُغوية متينة ودقيقة ومنضبطة. وعليه فإن الشافعي أسَّس لطريقة في البحث الأصولي تهدف إلى تقرير القواعد والمقاييس دون الالتفات إلى موافقتها أو مخالفتها لفروع مذهبه، فالعبرة هنا للأصل لا للفرع الفقهي، فالأصل هو الأساس، والفرعُ تبعٌ له، لا العكس، مع ملاحظة كثرة إيراده للفروع الفقهية لقصد التمثيل والتوضيح(٢).

---

(١) انظر: الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص٧٦-٨٢.

(٢) انظر: الشافعي لمحمد أبو زهرة ص٣٥٠-٣٥٤، أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص١٨ وما بعدها، أصول الفقه الإسلامي لمحمد مصطفى شلبي ص٥١ وما بعدها، أصول الفقه ومدارس البحث فيه لوهبة الزحيلي ص٢٠ وما بعدها، علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص١٨.

وعلى الرغم مِن هذا القدر المتفق عليه حول منهجية الشافعي الأصولية، فإنّه حصل خلاف كبير بين الدارسين لمنهجه فيما إن كان قد استخدم منهجية كلامية في إثبات بعض القضايا والمسائل الأصولية، فانقسموا حيال ذلك إلى فريقَين:

أحدهما: يرى استخدام الشافعي لمناهج المتكلمين في إثبات بعض المسائل الأصولية التي جرى حولها الخلاف، وذلك كمصطفى عبد الرازق الذي لاحظ وجود إيماءات في مباحث أصولية عند الشافعي تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام[(١)]، وإبراهيم الديبو الذي حاول استخلاص بعض القواعد الكلامية من «رسالة الشافعي»[(٢)]، وكذلك محمد الطاهر الميساوي الذي تناول بالبحث منهجية الشافعي الكلامية في تثبيت حجية خبر الواحد[(٣)].

أمّا الفريق الآخر: فهو كما يرى شتيوي أنّ الشافعي لم يستخدم مناهج المتكلمين وطرقهم في كتاباته الأصولية على الإطلاق، وبدون أيٍّ شكٍّ في ذلك؛ فـ«رسالة الشافعي» عنده «تُعدُّ نتيجةً متولِّدة عن الممارسات الفقهية الخالصة، وليست وليدة الكلاميات التي كان الشافعي يكرهها وينهى عن الخوض فيها كغيره من الفقهاء»[(٤)].

على أيّ حال، فقد تناولنا سابقًا موقف الشافعي من علم الكلام، وفصَّلنا القول فيه، ومع وجود الخلاف الذي بيّناه عند المتتبعين لمنهج الشافعي، إلّا أنّه يوجَد قدر متفق عليه بين الفريقين، وهو خُلو المصنفات الأصولية عند الشافعي من المباحث الكلامية الصريحة التي كانت عند مَن أتى بعده، كعصمة الأنبياء، وشكر المنعِم،

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص٢٤٥.

(٢) موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين للديبو ص٧٠ وما بعدها.

(٣) منهجية الإمام الشافعي الكلامية في تثبيت حجية خبر الواحد لمحمد الطاهر الميساوي ص١١-٥١.

(٤) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام لكريمة شتيوي ص٩٣.

والتحسين والتقبيح، وحكم الأعيان قبل ورود الشرع، وما إلى ذلك، وعدم وجودها بصورة صريحة وواضحة في مصنفات الشافعي الأصولية، وهذا يدفعنا للبحث عن أوّل مَن أدخل هذه المقدمات بصورة صريحة وواضحة في علم الأصول، وهو ما سنحاول الكشف عنه في المطلب التالي.

ثانيًا: منهج التأليف الأصولي عند من أتى بعد الشافعي إلى عصر الأشعري

توالت الأعمال الأصولية بعد رسالة الشافعي، وأخذ كل مذهب بوضع أصوله والقواعد التي تحكم الاجتهاد فيه، واختلفت طرقهم ومناهجهم في ذلك، وقد استطاع مَن أتى بعد الشافعي من العلماء أن يُثرُوا علم أصول الفقه بما أتقنوه من علوم أخرى، فكتب فيه المتكلمون والمحَدِّثون والفقهاء واللغويون، واستفادوا من ظاهرة التكامل بين العلوم، فظهر في علم أصول الفقه أثر هذه العلوم، وهو ما لاحظه الغزالي حيث بيّن أنّ حبَّ المتكلمين لصنعتهم حملهم «على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حُبُّ اللغة والنَّحو بعض الأصوليين على مزج جُملة من النَّحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جُملًا هي من عِلم النَّحو خاصةً، وكما حمل حُبُّ الفقه جماعةً من فقهاء ما وراء النهر ـ كأبي زيد رحمه الله وأتباعه ـ على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول»[1].

ومع كثرة العناوين التي وقفنا عليها للمصنفات الأصولية بعد الشافعي، فإنّه لم يصلنا منها إلّا النَّذر اليسير، ولعل أوّل ما استطعنا الوقوف عليه من مصنفات بعد «رسالة الشافعي» هو أصول الكرخي والجصاص الحنفيَّين، وبعض أعمال أبي بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وعليه فإنّه سيكون من الصعب رصد التطورات المنهجية التي حصلت في علم أصول الفقه بعد الشافعي بشكل دقيق، وكل ما يمكننا فعله هو ملاحظة منهجيات هؤلاء العلماء الأربعة من خلال مصنفاتهم

---

(١) المستصفى للغزالي ١: ٢٧-٢٨.

التي بين أيدينا، مع التنبيه إلى أنّه ليس من مقصودنا الوقوف على تفاصيل هذه المؤلفات، وإنّما الغرض هو ملاحظة الخصائص العامة لمنهج هؤلاء العلماء في تناول القضايا والمسائل الأصولية فيها.

فإذا نظرنا في «أصول الكرخي» فإنّا سنجد أنّه عبارة عن مجموعة من القواعد الفقهية التي عليها مدار فقه الحنفية(١)، لذلك فلا يمكن اعتباره كتابًا في أصول الفقه يمكن الوقوف على منهج المصنف فيه، وعليه يُعتبَر كتاب «الفصول في الأصول» للجصاص (ت ٣٧٠هـ) أوّل مصنّف أصولي كامل عند الحنفية، وهو كذلك أوّل مصنَّف استطعنا الوقوف عليه بعد «رسالة الشافعي»، وقبل بيان منهج الجصاص في أصوله لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ الحنفية لم يَرِثوا عن أبي حنيفة وكبار تلاميذه أصولًا مدوَّنة، لذلك نجدهم قد اتجهوا نحو الفروع الفقهية التي ورثوها عن أئمتهم ليستخرجوا منها أصولهم وقواعد الاستدلال عندهم، ومن هنا كَثُرَت الفروع الفقهية في مصنفاتهم، وهذا ما لاحظه ابن خلدون، حيث بيّن أنّ طريقة الحنفية في إقرار أصولهم «أمسُّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية... فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النُّكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»(٢). وكلام ابن خلدون هذا ينطبق على «أصول الجصاص» وغيره من علماء الحنفية.

وإذا عدنا إلى «أصول الجصاص» فإنّا نلحظ أنّه ابتدأ كتابه بالحديث عن دلالات الألفاظ، ثم تناول موضوع النسخ، ثم الأخبار، وأتبعها بالحديث عن باقي الأدلة، فتكلم عن الإجماع والقياس والاستحسان، وختم كتابه بموضوع الاجتهاد وما يتصل به من موضوعات. هذه هي مجمل الموضوعات التي تناولها الجصاص في أصوله، وهي

---

(١) انظر: أصول الكرخي، وهو مطبوع ضمن أصول البزدوي، ص٣٠٨-٣١٧.
(٢) مقدمة ابن خلدون ٢: ١٠٢.

بشكل عام في ترتيبها تشبه «رسالة الشافعي»، كما بيّن ذلك عبد الوهاب أبو سليمان[١]، مع وجود العديد من الإضافات التي اقتضتها طبيعة تطور المباحث الأصولية في عصر الجصاص، كاهتمامه بحدود الألفاظ والمصطلحات، وكتناوله لشرع من قبلنا، وحروف المعاني، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وغيرها.

أما بخصوص منهج الجصاص في أصوله، فإنّه عادةً ما يبدأ بتقرير المسألة التي سيتعرض لها، ويذكر آراء الفقهاء ومواقفهم فيها، بما فيهم الحنفية، وخاصة عيسى ابن أبان وشيخه الكرخي، ثم بعد الفراغ من ذكر آرائهم يأخذ بتقرير رأيه، وتحديد موقفه من أقوالهم ومذاهبهم بذكر أدلته وما استند إليه، ويختم بذكر أدلة المخالفين وينقضها بطريقة موضوعية[٢].

والمطلع على «أصول الجصاص» يلحظ كثرة استشهاده بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، حيث إنّه «التزم تطبيق الأصول على آيات الكتاب الكريم والسنّة النبوية في كافة مباحث الكتاب مما يعطي علم الأصول الصورة العلمية التطبيقية، وهو في هذا الجانب يتفق منهجه مع منهج الإمام الشافعي رضي الله عنه»[٣]. ولعل السبب في ذلك هو أنّ هذا الكتاب جعله الجصاص مقدمةً لكتابه «أحكام القرآن»، ومن هنا فقد تميّز كتاب الجصاص بكثرة الفروع الفقهية حيث كانت هي الحاكمة على الأصول.

ومع تركيز الجصاص في أصوله على الجوانب التطبيقية العملية وإكثاره من الفروع الفقهية، فإنّ كتابه لا يخلو من الجوانب النّظرية كذلك، وهي في أغلبها من المباحث الكلامية التي أُدخِلت على أصول الفقه، وذلك كحديثه عن مسألة الأمر

(١) الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص١٣٤.
(٢) انظر: الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص١٣٤.
(٣) الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص١٣٤.

بالشيء الذي علم الله أنّه سيُحال بينه وبين العبد[١]، وكحديثه عن مسألة الأمر بالشيء هل يُعَد نهيًا عن ضده؟[٢] ومسألة نسخ الحكم قبل مجيء وقته[٣]، وحكم الأشياء قبل مجيء السمع[٤]، وغيرها من المسائل الكلامية النّظرية، ومع وجود هذه الشذرات النظرية الكلامية في أصول الجصاص فإنها لا تُعتبَر صفةً بارزةً في الكتاب.

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ هناك اختلافًا على ما يبدو في طرائق ومنهجيات علماء الحنفية في تناولهم للمسائل الأصولية في مصنفاتهم على حسب اختلاف مدارسهم، فنرى هناك فرقًا بين مدرسة سمرقند التي يترأسها أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٠هـ)، ومدرسة العراق التي يمثلها عيسى بن أبان والكرخي والجصاص، والخلاف بين المدرستين قائم على مدى حضور المسائل الكلامية العقدية في المصنفات الأصولية عندهم، وعلى ما يبدو فإنّ مسائل أصول الفقه عند أبي منصور الماتريدي ـ الذي يُنسَب إليه المذهب الماتريدي في العقيدة ـ ومن حوله من علماء سمرقند من الحنفية كانت متأثرةً بمذهبهم الاعتقادي، فظهر أثر عقيدتهم الماتريدية في آرائهم الأصولية، وذلك على العكس من مدرسة العراق.

وهذا الخلاف قد أشار إليه علاء الدين السمرقندي في «ميزان الأصول» بعدما بيّن أنّ علم أصول الفقه فرع لعلم الكلام، وأنّ التأليف فيه لا بدّ أن يكون على حسب اعتقاد المصَنِّف، حيث قال بعدها: «وتصانيف أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان؛ لصدوره ممن جمع الفروع والأصول وتبحّر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بـ«مآخذ الشرائع» والموسوم بكتاب

(١) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ١٥٣ وما بعدها.
(٢) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ١٦١ وما بعدها.
(٣) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢: ٢٢٩ وما بعدها.
(٤) انظر: الفصول في الأصول للجصاص ٣: ٢٤٧ وما بعدها.

«الجدل» للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله، ونحوهما من تصنيف أستاذيه وأصحابه رحمهم الله. وقسم وقع في نهاية التحقيق والمعاني، وحسن الترتيب والمباني؛ لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع. غير أنهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول، في قضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول. ثم هُجر القسم الأول: إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني. واشتهر القسم الآخر؛ لميل الفقهاء إلى الفقه المحض، وإن وقع في البعض شوب المخالفة والنقض»(١).

وعليه فإنّ مشايخ سمرقند من الحنفية قد أدخلوا الكلاميات في مسائل أصول الفقه، إلّا أنّ هذه الطريقة هُجِرت بحسب تعبير السمرقندي إلى أن جاء هو وأعاد الكتابة في أصول الحنفية على مقتضاها، وبحسب المصادر المتوفرة ببين أيدينا فإنّا لم نقف على شيء مما أَلَّفه مشايخ سمرقند في الأصول، على العكس من مشايخ العراق الذين لم يذكرهم بأسمائهم، ولكنّ الإشارة إليهم تُفهَم من كلامه، فإنّ طريقتهم التي هي أمسُّ بالفقه ـ بحسب تعبير ابن خلدون ـ قد اشتهرت وانتشرت والتي كان من نتاجها «أصول الجصاص».

وعلى أيٍّ حال، فإن مهمة إدخال الكلاميات على علم الأصول التي هجرها مشايخ الحنفية، كان قد قام بها في نفس الوقت أبو الحسن الأشعري بعدما حَسَّن للناس الخوض في علم الكلام، وتبعه عليها تلاميذه من الأشاعرة، وعلى وجه الخصوص قاضي السنّة أبو بكر الباقلاني، وكذلك كان لعلماء المعتزلة دور بارز في هذه المهمة أظهره القاضي عبد الجبار في مصنفاته الأصولية، وما وقفنا عليه من أعمال أصولية للقاضيين ستتخذه نموذجًا لإظهار أبرز خصائص هذه المنهجية في التأليف الأصولي.

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي ص٣.

يَعتبر كثير من العلماء والباحثين كتابات الباقلاني والقاضي عبد الجبار الأصولية بداية مرحلة جديدة في التصنيف الأصولي، وقد أشار الزركشي إلى أهمية أعمالهما الأصولية فقال: «وجاء مَن بعده [أي: بعد الشافعي] فبيَّنوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيانِ: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وَفَكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّروا، فجزاهم الله خير الجزاء، ومَنَحهم بكل مسرة وهناء»[١].

ومع هذه الأهمية لِما قام به القاضيان فإنا لم نستطع الوقوف إلّا على كتاب «التقريب والإرشاد الصغير» للباقلاني، وقسم الشرعيات من كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار.

وإذا ابتدأنا بكتاب «التقريب والإرشاد»، فإنّ أهمية هذا الكتاب تكمن في أنّه يُعتبَر أقدم كتاب سُنّي استوعب مباحث أصول الفقه على نحو متكامل، وبشكل متقَن في ترتيب الأبواب الأصولية، لذلك فإنّ كل ما صُنِّف بعده كان عالةً عليه كما ذكر محقق الكتاب في مقدمته[٢].

ومن خلال ما وصلنا من مصنفات أصولية في ذلك العصر فإنّ الكثيرين يعتبرون الباقلاني مِن أوّل مَن تكلّم بشكل صريح وواضح عن المباحث الكلامية في كتب أصول الفقه؛ إذ إنّا لم نقف على أي مصنف أصولي قبل «التقريب والإرشاد» تناول ما تناوله الباقلاني من قضايا أصولية وكلامية في كتابه بهذا الشكل الواضح والمنظم، ومع هذه الأهمية لكتاب الباقلاني فإنّ ابن خلدون لم يذكره في «مقدمته» ضمن أحسن ما كتب المتكلمون في أصول الفقه، في مقابل ذكره لكتاب

(١) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ١ : ٦.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ١ : ١٠٢.

«العمد» للقاضي عبد الجبار، وشرحه لأبي الحسين البصري[١].

وقد ابتدأ الباقلاني كتابه بجملة من المقدمات تناول فيها حقيقة الفقه وأصوله، وحدّ العلم، وأقسام العلوم، ومعنى الدليل، وحقيقة النّظر، وغيرها من المقدمات، ثم تحدث عن التكليف والأحكام الشرعية، وانتقل بعدها للحديث عن دلالات الألفاظ، وأردفها بالكلام عن الأخبار، ثم النسخ، والإجماع، والاستصحاب، والقياس، والاجتهاد والتقليد، وختم بذكر الحظر والإباحة. هذه بصورة مجملة الموضوعات التي تعرض لها الباقلاني في «التقريب والإرشاد» مرتَّبةً حسب ما أوردها.

والناظر فيما وصلنا من كتاب الباقلاني يلحظ أنّه أتى بجملة من المقدمات التي لم نقف على مثلها عند الشافعي ولا عند الجصاص، ولعل هذه المقدمات كانت من جملة ما استفاده علماء الأصول المتكلمون ـ كما غيرهم من أصحاب الفنون الأخرى ـ مما وقفوا عليه من مناهج الفلاسفة وأصحاب المنطق في ذلك العصر. كذلك فإنّه قام بوضع خطة لترتيب مباحث الكتاب حسب أهميتها، وتقسيم كتابه إلى أبواب وفصول، ومن أهم ما يُلحَظ في هذا الكتاب اعتناؤه بتعريف المصطلحات الأصولية ومراعاته للشروط التي وضعها علماء المنطق للحدّ، ولعل أبرز ما يميز هذا الكتاب تناول مجموعة من المباحث الكلامية بشكل صريح وواضح.

وبالجملة فإنّ منهج الباقلاني في تناول الموضوعات الأصولية هو كما قال محمد الفاضل بن عاشور: «اتجه إلى علم الأصول اتجاهًا جديدًا أراد أن يبرز به علم أصول الفقه في صورة ـ كما نقول الآن ـ موضوعية منهجية، وأراد أن يبعد عن المسارعة إلى الجدل الفرعي وأن يقتصر فيه على تقرير النظريات الأصولية وعلى

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ٢: ١٠٢.

بيان القواعد الأصولية وشرحها، وعلى بيان الآراء المختلفة فيها ومناقشتها على الطريقة المنهجية الموضوعية»(١).

هذا بخصوص أبي بكر الباقلاني، أمّا بالنسبة إلى القاضي عبد الجبار فإنّه كان حريصًا في قسم الشرعيات من كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل» على تناول القواعد والمسائل الأصولية التي تخدم موضوعات الكتاب الكلامية، حيث إنّه كان «يركز بصفة خاصة على المباحث الأصولية التي هي أساس استنباط الأحكام الاعتقادية والفقهية»(٢).

والذي يهمنا إقراره بخصوص القاضي عبد الجبار هو أنّه في دراساته الأصولية كان مهتمًّا بإبراز عقيدته الاعتزالية، فجاءت جميع المباحث التي تناولها في أصول الفقه متلائمةً مع عقيدته، هذا بالإضافة إلى تركيزه في كثير من المباحث على الاستدلالات العقلية النظرية، وبُعدِه عن الفروع الفقهية، وهو في ذلك جارٍ على منهج المتكلمين في الدراسات الأصولية، حيث إنّهم ـ كما قال ابن خلدون ـ «يجرِّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»(٣)، ثم ذكر أنّ القاضي عبد الجبار من أحسن الذين كتبوا على مقتضى هذه الطريقة.

هكذا، وفي نهاية هذا المبحث يكون قد تبين لنا أنّ الشافعي هو أوّل من كتب في أصول الفقه وفتق مسائله، ثم تتالت الأعمال على خدمة رسالته، وفي الوقت ذاته كان كل مذهب من المذاهب يعمل على إقرار قواعده وتدوين أصوله بطرق متنوعة ومنهجيات مختلفة، وقد استفاد كل مَن كَتَبَ في الأصول مما قد حازه من العلوم الأخرى، وأثرَوا

---

(١) محاضرات لابن عاشور ص٣٤٩-٣٥٠.

(٢) الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص٢٠٢.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢: ٢٠١.

بهـا المباحـث الأصولية، فدخلت علـى علم الأصول وتغلغلت فيه مباحث ليسـت من صلـب مادتـه، فدخلت فيه المباحث اللغوية والأسـاليب المنطقيـة والمبادئ الكلامية، وأخذ كل فريق يؤلف فيه على مقتضى عقيدته، وينسج مسائله على ما يلائم مذهبه.

ومـع ذلـك فـإنّ الصورة لـم تكتمل بعـدُ؛، فهنـاك العديد من المصنفـات التي تُخفـي فـي طيّاتهـا وبيـن صحائفهـا لحظـات حاسـمة فـي تاريـخ تطـور المباحث الأصوليـة المنهجيـة والموضوعية على حدٍّ سـواء، لـم يصلنا منها سـوى عناوينها أو أسـماء مُصَنِّفيها، فلا زالت الثغرة موجـودةً، والحلقة مفقودةً، ولعلنا بتناولنا لما اسـتطعنا من الوقوف عليه من مباحث أصولية عند أبي الحسـن الأشـعري أن نسـدَّ شيئًا من الثغرة، ونصل جزءًا من الحلقة؛ إذ إنّه سابِقٌ على كل من تناولنا مصنفاتهم وأعمالهم الأصولية بعد الشافعي، وهو مؤسس علم الكلام على مذهب أهل السنّة، وهنا تكمن أهمية دراسة فكره الأصولي.

الفصل الثالث
علم الكلام وعلاقته بعلم أصول الفقه
عند أبي الحسن الأشعري

تمهيد

في هذا الفصل سلّط الكاتب الضوء على أهم عنصر في دراسة الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، الذي كان له بالغ الأثر في توجيه آراء الأشعري الأصولية، واعتبر السمة البارزة في فكره الأصولي؛ إذ إنّ الكاتب تعرض في هذا الفصل إلى علم الكلام الذي اشتهر به الأشعري، من حيث تعريفه، وعلاقته بالفقه وأصوله، كذلك تناول منهجه في البحث الكلامي، وبيّن أثر علم أصول الفقه في علم الكلام عنده، وسيتبين لنا من خلال الفصول القادمة أثر علم الكلام في علم أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري.

المبحث الأول
التعريف بعلم الكلام وعلاقته بالفقه وأصوله

عندما تحدثنا عن أبرز الموضوعات التي أُدرِجت في علم أصول الفقه بعد الإمام الشافعي، ذكرنا أنّ من أهم ما تمّ إضافته إلى المباحث الأصولية هو المقدمات الكلامية، التي جرت العادة بافتتاح الكتب الأصولية بها على طريقة المتكلمين، ولكي تكتمل الصورة وتتضح الفكرة عن منزلة هذه المقدمات من أصول الفقه، فإنّه كان لا بُدَّ من التعريف بعلم الكلام، وبيان العلاقة العضوية بينه وبين علم أصول الفقه، وهذا ما سيتكفّل به هذا المبحث؛ ليكون أساسًا للحديث بعد ذلك عن أثر علم أصول الفقه في علم الكلام عند الأشعري(١).

المطلب الأول: التعريف بعلم الكلام

لم يقف الباحث - في حدود ما اطلع عليه - على تعريف لعلم الكلام عند الأشعري، وإن كان الأشعري قد اشتُهر بهذا العلم وصنّف فيه العديد من المصنفات،

(١) تجدر الإشارة هنا إلى بحثين أتممتُ نشرهما بهذا الصدد بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي، كان الأول تحت عنوان: «أثر المذهب الكلامي في مسائل أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري»، وقد تم نشره في العدد الخامس من مجلة الإبانة التابعة لمركز أبي الحسن الأشعري التابع للرابطة المحمدية للعلماء في المملكة المغربية. أما البحث الثاني فقد كان تحت عنوان: «آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية»، وقد تم نشره في العدد ٩٨ من مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي خريف ١٤٤٠هـ= ٢٠١٩م.

ولعل وضوح المقصود بهذا العلم وما يتناوله من مسائل في أذهان المشتغلين به في زمن الأشعري أغناهم عن إفراده بالتعريف، وهذا واضح جلي من كلام الأشعري في رسالته في «استحسان الخوض في علم الكلام»، حيث إنّه في بداية هذه الرسالة أشار إلى ما يتناوله هذا العلم من مسائل فقال: «فإنّ طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النّظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على مَن فتّش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أنّ الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرَض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري عزّ وجلّ بدعة وضلالة»[1].

ولعل أوّل مَن أفرد علم الكلام بالتعريف وإن لم يكن من المتكلمين هو الفارابي (ت ٣٣٩هـ) في كتابه «إحصاء العلوم»، حيث عرّفه بقوله: «وصناعة الكلام يَقتدر بها الإنسان على نُصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[2]. ثم يُفصِّل هذا التعريف فيقول: «وهذا ينقسم جزأين أيضًا: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مُسَلَّمة بِجَعلها أصولًا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولًا من غير أن يستنبط عنها أشياء أُخَر»[3].

وقد تلا الفارابي في تعريف علم الكلام أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ) في «رسالته في العلوم»، حيث قال في تعريفه: «وأمّا علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح،

---

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري ص٨٨.

(٢) إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي ص٨٦.

(٣) إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي ص٨٦-٨٧.

والإيجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير»[١]. ويبدو واضحًا من هذا التعريف أنّ علم الكلام عنده ينطلق في البحث في أُمّات مسائل أصول الدين من أساس عقليٍّ محض، وهذا ما لاحظه كذلك عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الإسلاميين»[٢].

أمّا الجويني (ت ٤٧٨هـ) فهو لا يرى حصر علم الكلام تحت حدٍّ معين، وقد أخذ في بيان معناه بذكر ما يشتمل عليه من مسائل في مسلك يشبه إلى حدٍّ كبير ما قام به الأشعري سابقًا، وفي هذا يقول الجويني في «البرهان»: «والكلام نعني به معرفةَ العالَمِ، وأقسامه، وحقائقه، وحدثه، والعلمَ بمُحْدِثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقّه، والعلمَ بالنّبوات، وتمييزَها بالمعجزات عن دعاوَى المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع. ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حدٍّ، وهو يُستَمدُّ من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلمِ بالفرق بين البراهين والشبهات، ودركِ مسالك النّظر»[٣].

وإذا انتقلنا إلى تعريف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لعلم الكلام، فإنّا نلحظ أنّه نحا منحًى آخر في تعريفه، حيث إنّه عرّفه بمقصده فقال في «المنقذ من الضلال»: «إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[٤].

أما الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) فلم يُعرف علم الكلام بشكل مباشر، حيث إنّه عرّف أصول الدين بقوله: «معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم»[٥]، ثم ذكر بعد ذلك أنّ الأصول هي موضوع علم الكلام.

---

(١) رسالتان لأبي حيان التوحيدي؛ الرسالة الأولى في الصداقة والصديق، الرسالة الثانية في العلوم، ص٢٠٣.
(٢) مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص١٣.
(٣) البرهان للجويني ١: ٨٤.
(٤) المنقذ من الضلال للغزالي ص٩١-٩٢.
(٥) الملل والنّحل للشهرستاني ١: ٥٤.

وكذلـك فعل الرازي (ت ٦٠٦هـ) في تفسـيره، فإنّـه عندما ذكر أنّ المتكلمين يَستَدِلّون بإحكام الأفعال وإتقانها على علم الصانع، وساق الدلائل على إحاطة علـم الله عـزّ وجلّ بجميع المعلومات، وعلى قدرتـه وتنزيهه وتوحيده وعلى النبوّة والمعاد، قال بعدها: «وأنت لو فتّشت علم الكلام لم تجد فيه إلّا تقرير هذه الدلائل، والذّب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها»(١).

وأختـم هـذه التعريفات بما أورده شـمس الدين السـمرقندي فـي «الصحائف الإلهية» في تعريفه لعلم الكلام، حيث قال: «فحدُّه أنّه علم يُبحَث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»(٢).

هذا أبرز ما وقفتُ عليه من تعريفات لعلم الكلام من زمن الأشعري حتى القرن السـابع الهجـري، وقد قصدت إلى التركيـز على هذه الفترة مـن تاريخ علم الكلام لإعطاء صورة أقرب إلى واقع هذا العلم في تلك الفترة عمّا تلاها من العصور، ولنا مع هذه التعريفات وقفات:

الوقفـة الأولى: وهي متّصلة بمتعلّق علم الكلام أو موضوعه، أي: الأمر الذي يتعلّـق بـه علم الـكلام أو الموضوع الـذي يتناوله، وهنا نلحظ الفـرق بين التعريف الـذي أورده الفارابـي وانفـرد به وباقي التعريفـات لعلم الكلام، حيـث إنّ الفارابي يعتبر أنّ علم الكلام متعلق بنُصرة العقائد والشرائع معًا التي صرّح بها واضع الملّة، بخلاف جمهور مَن أتى بعده من العلماء، حيث إنّهم يعتبرون أنّ علم الكلام متعلق بمسـائل الاعتقاد فقط دون الشـرائع. وفي هذا يقول مصطفى عبد الرازق: «ولسـنا نعـرف لغيـر الفارابي من علماء الإسـلام هذا التمييز بين الـكلام والفقه، بأنّ الأول يتعلق بنصرة العقائد والشـرائع التي صرّح بها واضع الملة، على حين يتعلق الثاني

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٢: ٨١.
(٢) الصحائف الإلهية للسمرقندي ص٦٦.

باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرّح به في العقائد والشرائع جميعًا»[(١)]. ولعل هذا التعريف للفارابي متأثر بنزعته ومنهجيته الفلسفيتَين.

الوقفة الثانية: وهي متصلة بالمقصد من علم الكلام، حيث يتّضح من بعض التعريفات التي أوردناها أنّ المقصد من هذا العلم هو تحصيل العقائد واكتسابها، وهذا ما يُلحَظ من تعريف أبي حيان التوحيدي والجويني والشهرستاني والسمرقندي، وهو ما يؤخَذ كذلك من كلام الأشعري، في حين يذهب الغزالي إلى أنّ المقصد من علم الكلام هو الدفاع عن العقائد وإثباتها دون تحصيلها، وهو ما يُستفاد كذلك من تعريف الفارابي، أمّا الرازي فيذهب إلى الجمع بين المقصدين، أي: بين تحصيل العقائد والدفاع عنها معًا.

وبناءً على ذلك فإنّ ما أورده عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الإسلاميين» من قوله: «ويبدو أنّ النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك وفيما بين المذاهب المختلفة؛ ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي، وليس مجرد دفاع»[(٢)]؛ **يُعتبر** صحيحًا إذا قمنا باستثناء تعريف الفارابي بناءً على كونه فيلسوفًا لا متكلمًا، أمّا إذا أخذنا بتعريف الفارابي فإنّه لا بدَّ من إعادة النّظر في هذا التقرير من بدوي، حيث إنّه بناءً عليه انتَقَد قول جارديه: مِن أنه لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك «الفهم للإيمان» المتكوّن علمًا مستقلًّا، فقال في الرد عليه: «فهذا القول يصح بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع، أما في القرون الثاني والثالث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهي، الوعد والوعيد، النجاة

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لعبد الرازق ص٢٦٨.

(٢) مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص١٣.

في الآخرة، العقاب والثواب، إلخ»(١). وقد أشار طاش كبري زاده إلى هذا التفريق بين المتقدمين والمتأخرين قبل عبد الرحمن بدوي في كتابه «مفتاح السعادة»(٢).

المطلب الثاني: علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله

يسعى الباحث في هذا المطلب إلى تأصيل العلاقة بين علم الكلام والفقه من جهة، وعلم الكلام وأصول الفقه من جهة أخرى؛ وذلك لكي نستطيع الإجابة عن بعض التساؤلات التي يتعلق بعضها بمدى الاتساق بين المذهب الكلامي والفقهي، والمذهب الكلامي والمنهج الأصولي، وهل اختيار مدرسة كلامية معينة يستلزم اتباع مذهب فقهي أو منهج أصولي بعينه؟ وكذلك نسعى إلى بيان الترابط والتداخل بين هذه العلوم وتأثير بعضها في بعض، والغرض الذي نَرُومه من ذلك هو رسم صورة أوّلية لطبيعة الترابط بين فكر الأشعري الكلامي ومذهبه الفقهي وطريقته الأصولية، ولنوضح مدى تأثر وارتباط الفكر الأصولي عنده بمدرسته الكلامية، وهذا ما سنعمل على بيانه في المباحث والفصول القادمة إن شاء الله.

إنّ الفارابي هو أول مَن أشار إلى العلاقة بين علم الكلام والفقه وفقًا لما بين أيدينا من المصادر، وذلك في تعريفه الذي تناولناه لعلم الكلام، حيث بيّن أنّ الفقه علمٌ يتعلق بالجانب العملي من الشريعة الإسلامية، ومصدره الوحي، سواء كان قرآنًا أم سنة، فالفقيه عمله منحصرٌ في إطار النصوص التفصيلية للوحي، بحيث يستنبط منها الأحكام الشرعية العملية حسب ما أرادها الشارع؛ وعليه فلا دخل ولا مجال للعقل في إنشاء الأحكام المتعلقة بالفقه ابتداءً، أما علم الكلام فمهمته إثبات الأصول التي يُستمَد منها الفقه ـ القرآن والسنة ـ والدفاع عنها، فضلًا عن مهمته في

(١) مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص١٤.
(٢) انظر: مفتاح السعادة لطاش كبري زاده ٢: ١٣٢.

إثبات العقائد كما رأينا في تعريف الفارابي[١].

وبناءً على ذلك، فإن علم الكلام ـ كما يبدو من كلام الفارابي ـ لا يتعلق بنصرة مذهب فقهي دون غيره، حتى مع وجود تفاوت في مدى الأخذ بالنصوص بين المذاهب الفقهية، فالذين أوغلوا في اعتماد الرأي والقياس ـ كالحنفية مثلًا ـ فإن اجتهادهم أيضًا يدور في إطار النص وما تسمح به قواعد الاجتهاد في الدين، وعليه فإن علم الكلام مهمته الدفاع عن الأصول التي يستنبط منها مجتهدو المذاهب لا الدفاع عن المذاهب ذاتها، وكذلك فإنه لا يلزم المشتغل بعلم الكلام اتباع مذهب بعينه؛ لأن جميع المذاهب تشترك في نفس الأصول التي يثبتها علم الكلام ويدافع عنها. وبناءً على ذلك، فقد يكون المتكلم معتزليَّ الكلام شافعيَّ الفقه، أو أشعريَّ الكلام حنفيَّ الفقه أو حنبليَّهُ أو مالكيَّهُ.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى، فإنا نجد أنّ علم الكلام يندرج في إطار الأصول من الدين، أما علم الفقه فيُعتبَر من قبيل الفروع، وكذلك فإن علم الكلام يُعبِّر عن الجوانب الاعتقادية والنظرية في الدين، أما الفقه فهو الجانب العملي التطبيقي فيه، وفي هذا يقول الشهرستاني في «الملل والنحل»: «ومِن المعلوم أنّ الدين إذا كان منقسمًا إلى معرفةٍ وطاعة، والمعرفة أصلٌ والطاعةُ فرع، فمَن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًّا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيًّا، فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه»[٢].

وعليه فإنّ هناك تلازمًا بين الأصول والفروع، بحيث إذا تمّ إثبات الأصول التي تؤخَذ منها الفروع وجبت الطاعة والالتزام بأحكام الفروع، وهو ما يعبِّر عنه

---

(١) انظر: إحصاء العلوم للفارابي ص٨٦-٨٧.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١ : ٥٤.

القاضـي عبد الجبار بقوله: «إنّ المكلف إذا عرَف هذه الأصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع»[١].

وهنـا لا بـد مـن بيان أنه لا يُشـترَط في المتكلم أن يكون فقيهًـا، ولا في الفقيه أن يكون متكلمًا، مع إمكان الجمع بين الفقه والكلام، وفي هذا يقول الفارابي: «فإذا اتفق أن يكون لإنسـان ما قدرة على الأمرَين جميعًا فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه»[٢]. وهناك العديد من المتكلمين الذين كتبوا في الفقه، والفقهاء الذين كتبوا في الكلام من جميع المذاهب الكلامية والفقهية.

ولا بـد مـن الإشـارة كذلك إلى أننـا إذا أردنا تحديـد العلاقة بيـن علم الكلام والفقه عند غير الفارابي، فإنّا نجد أنّ أبا الحسن العامري في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام» قد بيّن أن علم الكلام قد حاز فضيلة الكمال من بين العلوم المِليّة بحسب عبارتـه؛ وذلك لأنّ «علم الكلام جُعِل كالغاية لها»[٣]، وفي هذا إشـارة إلى العلاقة بيـن علـم الكلام وسـائر علوم الدين بما فيهـا علم الفقه، وهذا ما أكّـده الغزالي في «المستصفى» عندما تناول العلاقة بين العلمين، حيث إنّه قد بيّن أنّ علم الكلام هو العلم الكلّي الذي يؤسـس لسـائر علوم الدين الأخرى، بما في ذلك الفقه وأصوله والحديث والتفسير، التي يعتبرها من قبيل العلوم الجزئية[٤].

وقبل الخوض في علاقة علم الكلام بأصول الفقه، فإنّه تجدر الإشـارة إلى أنّ الحديث عن الفقه عند الأوائل من العلماء كان مشتملًا في الوقت نفسه على طرائق الاسـتنباط والاجتهـاد ومداركهمـا ـ الذي صار يُعـرَف فيما بعدُ بـ«أصـول الفقه» ـ

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٢٦.
(٢) إحصاء العلوم للفارابي ص٨٧.
(٣) الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري ص١٠٧.
(٤) انظر: المستصفى للغزالي ١: ١٢-١٥.

وعلـى الأحـكام الفقهيـة الجزئيـة المسـتخلصة مـن النصـوص المرجعيـة (القرآن والسنّة)، وهذا بدوره يوثِّق العلاقة بين علم الكلام والفقه من جهة، ويؤصِّل للعلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه بعدما أُفرِد الأخير بالتأليف من جهة أخرى.

إنّ عـدم توفّـر أيّ مصنفات أصولية للأشـعري بين أيدينا دفعنـا إلى البدء ببيان علاقـة علم الكلام بأصول الفقه، مـع أنّ الأصل أن نبدأ ببحث علاقة علم الأصول بعلم الكلام؛ إذ إنّ بحثنا هذا أصوليّ بالأساس، بحيث يُظهِر مدى تأثر علم الأصول بعلـم الكلام، لا العكس. وعليه فإنّ علينا أن نبحث أولًا في مظاهر حضور مسـائل أصول الفقه في التراث الكلامي للأشـعري، لذلك فإنّ المبتَغَى من هذا الفصل هو السعي لاستخلاص المبادئ والمسائل الأصولية من المصنفات الكلامية للأشعري، وبيان مدى استفادته من طرائق الأصوليين في البحث والمعرفة، وستكون الفصول القادمة لبيان مدى تأثر علم أصول الفقه بعلم الكلام عنده، وسنوضح هذا من خلال ما استطعنا الوقوف عليه من مسائل أصولية للأشعري مبثوثة في ثنايا كتبه الكلامية، ومما هو في بطون كتب الفقه والأصول.

ولكي ندرك وجه العلاقة بين العِلمين عند الأشعري، لا بدَّ أن نبحث في البُعد التاريخـي أولًا ـ فـي حدود مـا يخدم هذا البحث ـ لمعرفة جـذور التواصل بينهما، ومن ثَم ننظر في مستويات هذه العلاقة، وجوانب التأثُّر والتأثير لكل منهما بالنسبة للآخر؛ حتى نسـتطيع الحكم على نوع العلاقة، وتحديد مدى الاختلاف والتمايز، ومدى الاشتراك والتكامل بينهما.

وفيمـا يتعلـق بالجانب التاريخـي للالتقاء بين العلمَين، حـاول بعض الباحثين إرجاعهـا إلـى تاريخ البـدء بتدوين أصول الفقـه على يد الشـافعي، والحقيقة ـ كما بيّنّا ـ أنّ العلاقة بين العلمَين كانت سابقةً على تدوين أصول الفقه على يد الشافعي، حيـث إنّ الحديـث عن الفقه عند مَن سـبق الشـافعي كان متضمنًـا للحديث أصول

الفقه قبل تدوينه وإفراده بالتأليف على يد الشافعي، ولعل فيما يرويه أبو هلال العسكري في كتاب «الأوائل» عن واصل بن عطاء ما يؤكد ذلك، حيث يقول: إنّ أبا حذيفة واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) ـ وهو أوّل من بدأ صناعة الكلام ـ كان يذهب إلى أنّ «الحق يُعرَف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عنده، وحجة عقل، وإجماع. وأوَّلَ مَن علم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحتها وفسادها، وأوَّلَ مَن قال: الخبر خبران: خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصًّا جاز أن يكون الخاصّ عامًّا، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضًا والبعض كلًّا، والأمر خبرًا والخبر أمرًا، وأوّل من قال: إنّ النسخ يكون في الأمر والنّهي دون الأخبار»(١).

وقد ساعد تدوين علم أصول الفقه على يد الشافعي وإفراده بالبحث والتصنيف على توثيق العلاقة بين علم كلام وعلم أصول الفقه، حيث إنّ كل من أتى بعد الشافعي من أصحاب المذاهب الكلامية المختلفة من معتزلة وأشاعرة وماتريدية قد استفادوا من الأعمال الأصولية للشافعي وما تلاها من شرح وتوضيح وتدقيق، حيث إنّهم قد ظفروا فيها بما يتناسب مع دراساتهم العقلية وبراهينهم النظرية.

ومن خلال اهتمام علماء الكلام بعلم أصول الفقه، استطاعوا أن يُثرُوا هذا الأخير ويمزجوه بما خبروه من مسائل علم الكلام، وهذا ما لاحظه الغزالي حيث قال: «وإنما أكثر فيه ـ أي: في علم أصول الفقه ـ المتكلمون من الأصوليين؛ لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»(٢).

وبالرغم من أنه لم يصلنا شيء من نتاج الحلقة المفقودة في أصول الفقه على منهج المتكلمين، بحيث لا نستطيع الكشف عن مدى الحضور الكلامي في المباحث الأصولية عندهم، فإننا نستطيع الوقوف على جملة من الآراء والمسائل

---

(١) الأوائل لأبي هلال العسكري ص٣٧٤.
(٢) المستصفى للغزالي ١: ٩.

الأصولية المبثوثة في بطون الكتب لعلماء هذه المرحلة، التي يظهر من خلالها مدى الانسجام بين آرائهم الأصولية ومواقفهم الكلامية. وقد كان لعدد منهم كُتب مستقلة في الأصول، الأمر الذي فات محمد الشتيوي حيث ذهب إلى أنّ «هؤلاء المعتزلة وغيرهم ممن كانت لهم آراء أصولية معروفة لم يهتموا اهتمامًا خاصًّا بالكتابة في علم أصول الفقه، بل كانوا يُعبِّرون عن هذه الآراء بوصفهم متكلمين، للشرعيات عندهم حظ من العناية، خاصةً في المسائل التي يتضح فيها وجه الاشتراك بين المجالَين: الكلامي النظري، والأصولي الفقهي»[1].

وقد أثبتنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة عددًا من الآراء والكتب الأصولية لمجموعة من المتكلمين في هذه الفترة، منها على سبيل المثال: كتاب «النكت» للنظّام المعتزلي، الذي تعرض فيه للإجماع وأبطل حجيّته[2]، ومثل كتاب «الأصول» لأبي علي الجبائي، وقد وردت عناوين ستة كتب للأشعري خاصة في أصول الفقه، وهي كتاب «الاجتهاد»[3]، وكتاب «في أصول الفقه»[4]، وكتاب «في أنّ القياس يخص ظاهر القرآن»[5]، و«مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس»[6]، وكتاب في «الأخبار وتخصيصها»[7]، و«مسائل في إثبات الإجماع»[8]. وكل هؤلاء من المتكلمين الذين جمعوا بين علم الكلام وعلم أصول الفقه.

---

(١) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام لمحمد بن علي الجيلاني الشتيوي ص١٠٧.

(٢) انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٢٩.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١، وقد أورده ابن عساكر باسم: الاجتهاد في الأحكام، انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٨.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣٧.

(٥) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٨.

(٦) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٩.

(٧) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٨.

(٨) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١١٠.

وقد تطوَّرت العلاقة بين العِلمَين حتى ظهرت بشكل واضح وجلي ومنظّم في كتابات علماء النصف الثاني من القرن الرابع، وعلى رأسهم القاضيانِ: قاضي السنّة أبو بكر الباقلاني في كتابه «التقريب والإرشاد»، وقاضي المعتزلة عبد الجبار في كتابه «العمد»، وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وفي هذا يقول الزركشي في «البحر المحيط»: «وجاء مَن بعده [أي: بعد الشافعي]، فبيَّنوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيانِ: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وَفَكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّروا، فجزاهم الله خير الجزاء، ومَنَحهم بكل مسرة وهناء»(١).

وبنهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس غدا العِلمانِ متداخلَين في المناهج والمباحث والموضوعات، ولم يكن كل منهما يعمل بمنأًى عن الآخر، بل كان بينهما تداخل واشتراك وصل إلى حدٍّ جعل الإمام الغزالي يُعبِّر عنه بالخلط بين الأصلَين(٢)، وقد تباينت آراء العلماء في النظر إلى هذا التداخل بين العِلمَين، فاعتبره بعضهم ميزةً تكامليةً(٣)، ورآه آخرون خلَلًا يجب تخليص أصول الفقه منه بإخراج مسائل أصول الدين والكلام من مباحث علم أصول الفقه(٤).

هذا بالنسبة لتاريخ العلاقة بين العِلمَين، أما بالنسبة لمبادئ هذه العلاقة، وجوانب التأثُّر والتأثير فيها، فلا بد مِن أن نقرَّ ابتداءً قاعدة التكامل بين العلوم، وهي قاعدة تقضي بوجود صلة ما ـ مهما كانت قويةً أو ضعيفةً ـ بين العلوم التي يجمعها أساس واحد قائم على وحدة مصدر التلقي، أو إطار يحتكَم إليه، وعليه

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١: ٦. (٢) انظر: المستصفى للغزالي ص٩.

(٣) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن ص٨٩ وما بعدها.

(٤) انظر: أليس الصبح بقريب للطاهر ابن عاشور ص١٧٧.

فإننا عندما نتناول ـ على سبيل المثال ـ مبدأ الاستمداد من مبادئ أي عِلم، نجد أنّ لكثير من العلوم جذورًا في علوم أخرى يستمد منها بعض مسائله، وفكرة التكامل بين العلوم أو استمداد بعضها من بعض فكرة راسخة في الثقافة العلمية للحضارة الإسلامية، وقد أطلق عليها ابن عاشور عبارة «التقابس» و«التداخل»، وسمّاها عبد السلام المسدّي بـ«التظافر والتوالج» بين العلوم، ولها جذور واضحة عند الفلاسفة كالفارابي والعامري، كما بيّنا عنهم سابقًا، وعند غيرهم كالغزالي وغيره، ومظاهرها متعددة في التراث العلمي والفكري الإسلامي.

والقول بوجود علاقة بين العِلمَين يعني أنّ هناك تشابهًا واشتراكًا بينهما في بعض الأمور، مع استقلال كل علم منهما بأمور تميِّزه عن الآخر، ومن هنا جاءت فكرة تصنيف العلوم التي تدل على التمايُز من جهة، والتكامل من جهة أخرى[١]. وقد حرَص علماء المسلمين على وضع مؤلفات في تصنيف العلوم وبيان مراتبها، والكشف عن مصطلحاتها، منها على سبيل المثال: كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، و«مفاتيح العلوم» للخوارزمي، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، و«ترتيب العلوم» لساجقلي زاده، وغيرها مما هو كثير في تصنيف العلوم.

وقد اقتضت العلاقة بين العلوم أن يتوقف بعضها على بعض، بحيث لا يكاد أن يخلوَ علم من الافتقار إلى عِلم آخر، فنجد كثيرًا من العلوم تشترط على المشتغلين بها التمكن والإلمام بعلوم أُخرى، وفي الشروط التي يجب توفرها في المجتهد والمفسِّر خيرُ دليلٍ على ذلك[٢].

ولعل أول ما يُبدَأ به في بيان العلاقة بين العلمين، هو الأمر الذي يُعبِّر عن ماهية كل واحد منهما، وهو ما يتم تصويره عن طريق الحد، والحدُّ: «هو اللفظ الجامع

---

(١) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٤٧.
(٢) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٤٩.

المانع»[١]، بحيث يجمع مفردات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها، حتى يتم تمييزه عن غيره. وقد تناولنا في هذه الدراسة تعريف كلٍّ من علم الأصول وعلم الكلام، وليس من غرضنا هنا الحديث عن اختلاف العلماء في تعريف كلٍّ من العِلْمين، ولا الترجيح بين تعريفاتهم؛ لأنه مهما بذلنا من جهد في تحديد تعريف يحظى بقبول الجميع، فإنا لن نفلح في ذلك، وعليه فستتجاوز هذه الاختلافات لنعتمد تعريف الإيجي لعلم الكلام، وتعريف ابن الحاجب لعلم الأصول، وننطلق منهما لبيان العلاقة بين العِلمَين.

عرَّف الإيجي علم الكلام بأنه «علم يُقتدَر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج ودفع الشُّبه»[٢]، أمّا ابن الحاجب فعرَّف علم أصول الفقه بأنه «العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»[٣]. ومن هذين التعريفَين يتبين لنا وجوه الالتقاء والتمايز بين العِلمَين؛ إذ إنّ كلًّا من العِلْمين يهدف إلى التوصل إلى مراد الشارع بطريق الإثبات، حيث إنّ علم الكلام يشتغل بإثبات العقائد بالإيجاب عن طريق الأدلة النقلية والعقلية، وبالسلب عن طريق دفع الشُّبه وتنقية الواقع من العقائد والتصورات المنحرفة والباطلة. أمّا علم أصول الفقه فيشتغل بإثبات القواعد التي تضبط عملية الاجتهاد فَهمًا للنصوص، وتطبيقًا للأحكام المستنبطة منها، وتمنع التلاعب بها وتوجيهها على غير الوجه الذي أرِيد منها.

فعلم أصول الفقه نشأ بسبب ظهور بعض الانحرافات في فهم النصوص، وتفشِّي اللحن في اللسان العربي، والقصور والجهل بأسرار العربية، بالإضافة إلى كثرة الاختلافات بين الفقهاء، أما علم الكلام فنشأ بسبب الانحرافات في التصور والفكر

---

(١) كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد الباجي ص٢٣.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ١ : ٣١.

(٣) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص٣.

لبعض العقائد الإيمانية، فأتى علم الكلام لإثبات بعض العقائد والدفاع عنها في وجه بعض التيارات المنحرفة[1]. هذا بالإضافة إلى أنّ كل علم منهما يُعتبَر أصلًا في مجاله، بحيث أصبح يُعبَّر عنهما بالأصلَين: أصول الدين، وأصول الفقه، ويجمعهما الدِّين بمعناه العام.

أما وجه التمايز بينهما، فيتمثّل في أنّ علم الكلام متعلِّق بالجانب الإيماني العقدي، في حين علم أصول الفقه متعلق بجانب الأدلة التي ينبني عليها الشِّق التطبيقي العملي من الدين.

ولعل من أبرز الأمور التي يجب معرفتها عن العلاقة بين العلمين ما يتعلق بالجانب المنهجي؛ إذ إنّ لكل علم منهجًا يخصه بالبحث والمعرفة يستقل به عن باقي العلوم، وكلما كان هناك قَدر من الاشتراك بين العلوم كان هناك تقارب واشتراك في جملة من الخصائص المنهجية. ومن أبرز ما يفسِّر بعض الاشتراكات المنهجية بين العلمين نشوء طريقة في البحث الأصولي سُمِّيت بـ«طريقة المتكلمين»، وقد أسلفنا الحديث عن بداياتها عند الحديث عن الأشعري والباقلاني والقاضي عبد الجبار، وكيف أدخل المتكلِّمون في أصول الفقه منهجهم وطرائقهم في الاستدلال، عِوَضًا عن إدخال بعض المسائل الكلامية فيه، وفي هذا يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «ولقد استهوى هذا المنهج العلمي الكثير من علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة؛ إذ إنّه يتمشى مع ميولهم العقلية وطرقهم النظرية والاستدلالية، فوجدوا فيه مجالًا لإشباع اتجاهاتهم العلمية، فأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعًا، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا مجال البحث والجدل في قضاياه، فنهض بذلك أعلامهم وأئمتهم»[2].

---

(١) انظر: المتكلمون وأصول الفقه لسانو ص٤٠، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٨٢ وما بعدها، ص١٢٣ وما بعدها.

(٢) الفكر الأصولي لعبد الوهاب أبو سليمان ص٤٤٦.

وهذا القدر من الاشتراك في المنهج بين العلمين لا ينفي التمايز بينهما في المنهج كذلك؛ لأنّ علم الكلام الذي لا يُقبَل فيه سوى الأدلة القطعية يختلف عن علم أصول الفقه المشتمل على القطعي والظني منها، «وهذا الاختلاف يستدعي بداهةً وجودَ فوارق في مناهج تحصيل المطلوبات؛ لأن الذي لا يطلب سوى اليقين ليس كالذي يمكنه الاكتفاء بالظن إذا لم يُحصِّل اليقين»(١). هذا فضلًا عن اعتداد المتكلمين بالدليل العقلي المحض، الأمر الذي لم يقبله الأصوليون؛ لأن الأدلة عندهم قائمة على النقل بالأساس، والعقل إن وُجِد فهو مركَّب على السمع على حد تعبير أبي إسحاق الشاطبي، حيث يقول: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تُستعمَل مركبةً على الأدلة السمعية، أو معينةً في طريقها، أو محقِّقةً لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام»(٢).

ومن أهم المسائل المتعلقة بالعلاقة بين العلمَين مسألةُ الاستمداد، حيث صرّح كثير من الأصوليين أنّ علم أصول الفقه يَستمِدُّ من علم الكلام، بالإضافة إلى علم اللغة العربية والفقه(٣). وفي هذا إشارة إلى أنّ علم الكلام أعلى درجة من علم الأصول، وبه يُبتدَأ التحصيل والطلب؛ إذ إنه يُعتبَر أصلًا لعلم أصول الفقه ومبدأً من مبادئه، وهو ما عناه الرّهوني بقوله: «فالاستمداد من المبادئ لأصول الفقه، ومن المسائل لعلم الكلام»(٤)، وبعبارة أسهل: فإن ما يُعتبَر من مسائل علم الكلام يُعَد من مبادئ علم الأصول(٥). وهنا لا بدّ من التنبيه إلى أنّ القضيّة ليست رهينةً بعُلُوِّ

---

(١) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص١٥٢.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي ١ : ٣٥.

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني ١ : ٨٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١ : ٢١، منتهى الوصول لابن الحاجب ص٤.

(٤) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السّول للرّهوني ١ : ١٣٧.

(٥) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص١٦٢ وما بعدها، وص١٧٢.

رتبة علم ما على غيره، حتى وإن كان علم الكلام أعلى رتبة من علم أصول الفقه، فإنّ العلوم يستمد بعضها من بعض، وهذا صادق في الطبيعيات كما هو صادق في الاجتماعيات والإنسانيات.

وقد اختلف العلماء في القدر الذي يستمده الأصولي من علم الكلام، ما بين موسِّع ومضيِّق[١]، فقد حصر الإمام الغزالي ذلك في قول الرسول ﷺ الذي يثبت صدقه في علم الكلام[٢]، وحصره ابن الهمام الحنفي في مسألة واحدة، وهي مسألة الحاكم وما يتعلق بها، حيث قال في كتاب «التحرير»: «وليس في الأصول من الكلام إلّا مسألة الحاكم وما يتعلق بها من الحسن والقبح ونحوه»[٣]. أما إمام الحرمين الجويني والآمدي وابن الحاجب والزركشي وغيرهم فتوسعوا فيما يستمدّه أصول الفقه من علم الكلام[٤].

ولا يعني توسّع بعض العلماء والباحثين في إدخال المبادئ الكلامية في أصول الفقه، أنّ الباب مفتوح على مصراعيه؛ لأن هذا يؤدي إلى «خلط» حسب تعبير الإمام الغزالي[٥]، وإلى «تداخل ابتذالي» حسب تعبير طه عبد الرحمن[٦]، بحيث تنمحي صورة العلم وخصوصيته العلمية. كذلك فإنه من البخس والإهدار لجهود العلماء القيام بتصفية كل ما تم إدخاله في علم أصول الفقه من المبادئ الكلامية وتخليصه منها، كما دعا إلى ذلك محمد العروسي عبد القادر في كتابه «المسائل المشتركة

(١) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص١٧٣-١٧٩.
(٢) انظر: المستصفى للغزالي ص٦، ٧.
(٣) التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لابن الهمام ص٧.
(٤) انظر: البرهان للجويني ص٨٤، الإحكام للآمدي ١: ٢١، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص٤، البحر المحيط للزركشي ١: ٢٨.
(٥) انظر: المستصفى للغزالي ص٩.
(٦) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن ص٩٤.

بيـن أصـول الفقـه وأصول الدين»[١]، وقد سـبقه إلـى ذلك من العلمـاء القدامى ابنُ رشد الحفيد في اختصاره لكتاب «المستصفى» للغزالي[٢]، لذلك لجأ بعض العلماء لوضـع ضوابط لعملية الاسـتمداد الحاصلة بين العلمَين، والوقوف في الوسـط بين مـن أفـرط فـي إدخـال المبادئ الكلاميـة إلى أصول الفقـه وبين مَن فـرّط فيها ودعا إلـى تخليـص الأصـول منها. ومنهم ـ على سـبيل المثال ـ الإمام الشـاطبي[٣]، ومن المعاصرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وطه عبد الرحمن، وقطب سانو[٤].

وقد لخّص الشتيوي الضوابط التسعة التي وضعها الإمام الشاطبي بقوله: «وبعد هـذا العـرض للضوابـط المصـرَّح بها في المقدمات أو المسـتنتجة منهـا يمكن من خلال الروابط التي ظهرت لنا بينها ردها إلى ثلاثة أساسية: أ ـ أن يدلَّ على المسألة الكلامية دليل شـرعي أو دليل عقلي مسـتند إلى دليل شـرعي. ب ـ أن تنبني عليها فـروع فقهيـة، وتترتـب عليها خلافـات في تلك الفـروع. ج ـ أن يكون تحتها عمل. ويمكن الجمع بين الثاني والثالث من جهة أنهما يتعلقانِ بما ينبني عليه العمل، ولما كانت الأدلة الشرعية المذكورة في الضابط الأول لا تحسِّن إلّا الخوض فيما تحته عمل، فمن الممكن حصر هذه الضوابط الثلاثة في قاعدة عامة؛ هي أنَّه لا يجوز أن يستمد من علم الكلام إلّا ما ينبني عليه عمل»[٥].

---

(١) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي عبد القادر ص٥-٦.

(٢) انظر: الضـروري فـي أصـول الفقه، أو مختصر المسـتصفى لأبـي الوليد ابن رشـد الحفيد ص٣٧-٣٨، ٤٢، ٤٥.

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي ١: ٣٥، ٤٢-٤٦، ٦٠، ٦٩، ٧٧، ٨٧، ٩١.

(٤) انظـر: أليـس الصبح بقريب لابن عاشـور ص١٧٧، تجديـد المنهج في تقويـم التراث لطه عبد الرحمن ص٩٤ وما بعدها، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر لقطب مصطفى سانو ص٤٧، ١١١-١١٢.

(٥) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص١٩٤.

ولا يخلـو هـذا الضابط العـام الذي تؤول إليه ضوابط الشـاطبي مـن الاعتراض، حيـث إننـا لو أردنا تطبيق هذه القاعدة على مسـائل علم الأصـول، أو حتى على أغلب المسائل التي تكلم عليها الشاطبي، لاستبعدنا به الكثير من المسائل التي هي من صلب علم الأصول(١).

وفي إطار السـياق عن علاقة الاسـتمداد بين العلمَين لا بدّ أن نشـير إلى أنّ هذه العلاقـة متبادلـة بينهمـا، فكما أنـه لا يوجَد مانع من اسـتمداد علم الأصـول من علم الـكلام، فإنـه كذلك لا يوجَد ما يمنع من اسـتمداد علم الكلام من علم أصول الفقه، سواء من الناحية النظرية أو العملية، «فمنهج النظر في النصوص المتعلقة بصفات الله تعالـى، والقـدر، والنبـوّة، وأحـوال الآخـرة لا يسـتغني عـن قوانيـن البيـان التي برع الأصوليـون في تحقيقهـا وتفصيلها، كالعـام والخاص، والمطلق والمقيّـد، والعبارة والإشارة، ونحو ذلك»(٢).

وقد حصل الاسـتمداد فعلًا؛ فمباحث الأدلة الشـرعية من قرآن وسنة وإجماع وقيـاس مشـتركة بين علم الـكلام وعلم أصول الفقـه، إلّا أنّ العلم الذي يبين طرق اسـتثمار هـذه الأدلـة والاسـتفادة منها هو علـم أصول الفقـه، والمتكلـم يأخذ من الأصولي هذه الطرق ويسـقطها على ما يختص به من آيات وأحاديث الاعتقاد، أما الأصولي فيوظّفها في نصوص العمل من القرآن والسنة.

وكذلك فإن قواعد أصول الفقه تتميز بقدرتها على الضبط والتحديد، الأمر الذي يجعل منها قانونًا يعصم المشـتغلين بها من الوقوع في سـوء الفهم، وسوء الاستنباط من القرآن والسـنة، وكذلك فهي تُعتبر أداة للإفحام والإقناع، وهو ما دفع المتكلمين إلى التوجه إليها واعتمادها في مغالبة الخصوم،..........................

(١) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص١٩٥-١٩٦.
(٢) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٢٠٨.

وردّ حججهم، ودحض آرائهم[١].

وفي ضوء هذه العلاقة يجد المتكلم نفسه مُلزَمًا بالأخذ والاستمداد من علم أصول الفقه، خاصةً في الجانب المنهجي والتأصيلي؛ إذ إنّ «القواعد المنهجية التي قررها الشافعي كانت تُوجَّه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري»[٢]، في إشارة من الجابري إلى مدى تأثر علم الكلام بعلم أصول الفقه وحاجته إليه.

ومن الأمثلة على تأثُّر علماء الكلام بعلم أصول الفقه وتصريحهم بالاستمداد منه، ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الذي أفرد جزءًا منه للشرعيات، حيث قال: «وإنما نذكر في هذا الموضع جُمَل القول في الأدلة؛ لأن الغرض بيان ما يُعرَف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصِّي القول في أصول الفقه»[٣]، ثم قال خلال حديثه عن النسخ: «فأمّا شرط النسخ وأوصافه وأحكامه وما يصح نسخه والنسخ به فقد بيّناه في أصول الفقه، وإنما نذكر الآن جُمَل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدّ من بيان أصولها»[٤].

ومن الكتب الكلامية التي يظهر فيها حضور المنهجية الأصولية واستخدامها في إثبات العقائد، كتبُ الإمام الأشعري، التي سوف يأتي الحديث عنها في المباحث والفصول القادمة إن شاء الله.

---

(١) انظر: المتكلمون وأصول الفقه لسانو ص٤٩، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٢٠٢ وما بعدها.

(٢) تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ص١١٦.

(٣) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧: ٩٢.

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧: ٩٢.

وبهذا يتبين أنّ العلاقة بين العلمَين أكبر من أن تكون مجرد علاقة جدلية قائمة على التبادل في الإمداد والاستمداد، فاستفادة المتكلمين من أصول الفقه حاصلةٌ من الناحية النظرية والعملية، وكذلك استفادة الأصوليين من علم الكلام واقعة من الناحيتَين، الأمر الذي أدى إلى تطور هذه العلاقة بحيث تصبح علاقة تكامل وترابط واشتراك.

المبحث الثاني
علم الكلام عند الأشعري ومنهجه في البحث الكلامي

عنـد الحديث عن علـم الكلام عند الأشـعري، لا بـدَّ أن نبين أنّ هدفنا في هذه الدراسـة ليـس الحديـث عـن المشروع الكلامـي عند الأشـعري من جوانبـه كافّة؛ إذ إنّ هـذا موضعه الدراسـات المهتمـة بالجانب الكلامي العقدي، وعليـه فإنّ تناولنا لموضوع علم الكلام عند الأشـعري سيكون في حدود ما يُمَكّننا من الوقوف على المفاصل الأساسية المؤدية إلى علم أصول الفقه، فالهدف هو أصول الفقه، وغايتنا مـن ذلـك تجليـة نقاط الاشـتراك بين العلمَيـن؛ لنصلَ من خلالها إلى رسـم صورة تقريبيّة عن مدى العلاقة بين العلمَين عند الأشـعري. وهذا يسـتدعي الوقوف على ما وصلنا من كتب الأشعري الكلامية، وملاحظة أثر الخطاب الأصولي عنده فيها، وهـو ما سـنعمل على تحقيقه من خلال مطالب هـذا المبحث والمبحث الذي يليه إن شاء الله.

إنّ الحديـث عـن علاقة علم الكلام بعلـم أصول الفقه عند الأشـعري يسـتدعي منّـا الوقـوف على مشـروعيّة هذا العلم عنده ابتداءً؛ لنسـتطيع إكمال بناء العلاقة بين العِلْمين، خاصةً أنّ نظرة كثيرٍ من علماء أهل السـنة في ذلك العصر ـ وعلى رأسـهم الشـافعي ـ لعلـم الـكلام ليسـت بالنّظرة الإيجابيـة؛ وعليه فلا بدّ من تأسـيس قاعدة صلبـة لمشـروعية هذا العلم عند الأشـعري، ومعرفة منهجه فيه، ومـن ثَم الانطلاق منهـا فـي مشـروع المزاوجـة بيـن العلميـن، خاصـة أنّ الأشـعري «كان يذهـب في أكثـر مسـائل أصول الفقـه إلى ما ذهب إليه الشـافعي فـي كتاب الرسـالة في أحكام

القرآن»[١]. وبعدها نذهب في دراسة استكشافية في كتب الأشعري الكلامية، لنلحظ مـدى حضور المسـائل الأصولية فيها، ونرصد أثر الخطـاب والمنهج الأصولي في هذه المصنفات.

المطلب الأول: علم الكلام عند الإمام الأشعري

لن نتحدث في هذا المطلب عن الأشعري بوصفه واضعًا أو مؤسسًا لعلم الكلام؛ فهـذا ادِّعاء لا تسـنده الوقائع التاريخية؛ إذ إنّ هذا العلـم عُرِفت إرهاصاته الأولى منذ الصـراع الأول بين المسـلمين فـي زمن علي بن أبي طالب رضـي الله عنه، وتطور في انعكاسات هذا الصراع على يد الشيعة والخوارج والمرجئة، ونما على أيدي المعتزلة الذيـن انتمى لهم الأشـعري وسـار علـى معتقدهم وناظـر عنهم زمانًا ليـس بالقصير، صحيحٌ أنّ الأشـعري كان له دور مفصلي في تطوير هذا العلم وتنقيحه وإعادة طرحه بثوبه السنّي الجديد، إلّا أنّ هذا الجهد لم يأتِ ابتداءً، بل أتى نتيجة تراكمات وتراكبات ومناظـرات ورؤًى وإعمـالٍ للفكر، حتى وصل إلى ما أعلن عنه من اعتزاله للاعتزال، ودخولـه فـي مذاهب أهل السـنة. وفي هذا الإطـار يقول أحمد ابـن المأمون البلغيثي فـي كتابـه «الابتهاج بنور السـراج»: «فنقـول: مَن أطلَقَ أنّ واضعـه ـ أي: علم الكلام ـ الأشـعري غيرُ ظاهر، فإن أريد أنه أول مَن دوّن فيه فغير ظاهرٍ أيضًا؛ إذ قد ألَّف مالك رضي الله عنه فيه رسـالة قبل ولادة الأشـعري، وإن أريد أنه أوّل مَن بسـط الفنّ وألَّف فيه التصانيف المفيدة فمُسَلَّم، ولكن هذا لا يقتضي أنّه الواضع»[٢].

إذا تقـرر ما سـبق، فـإنّ الذي يريد الباحـث أن يقف عليه في هـذا المطلب هو بعض المجادلات والترددات التي حصلت عند الأشعري من خلال ترتيب الرُّؤى التي كانت واحدةً من أسباب تركه للاعتزال، والذي يظهر فيها موقفه، ومن ثَم دوره

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

(٢) الابتهاج بنور السراج لأحمد بن المأمون البلغيثي العلوي ١: ١٤٤.

الـذي قـام به تجاه علم الكلام، الذي عبَّر عنه بصورة عملية واقعُ ما كتبه الأشـعري في علم الكلام من خلال كتبه التي وصلت إلينا.

فبَعد الرؤية الأولى للأشـعري، اسـتيقظ وهو لـم يَزَل مفكرًا مهمومًا لما رآه من أمْـرِ النبـي ﷺ إياه من نصرة المذاهب المروية عنـه ﷺ، وما إن كانت الرؤية الثانية حتـى أجمع على ترك الكلام واتباع الحديـث وتلاوة القرآن، فكانت الرؤية الثالثة، التـي أخبـر فيها الأشـعريُّ الرسـولَ ﷺ بما أجمع عليه بعـد الرؤية الثانيـة، فبيَّن له الرسـول ﷺ أنـه لم يأمره بتـرك الكلام، وإنما أمـره بنصرة المذاهـب المروية عنه، وأنّ الله سيمده بمَدَد من عنده لهذه المهمة[١].

والظاهر من هذه الرؤى أنّ الأشعري تردد في المرة الأولى، ثم عقد العزم على اعتـزال الـكلام بالجملة في المرة الثانية، ثم وقف موقفًا وسـطًا بعـد الرؤية الثالثة، وهو أن يبقى على الكلام ولكن في حدود نصرة المذاهب المروية عن النبي ﷺ[٢]. هذا الموقف الأخير للأشـعري من علم الكلام هو الذي يدَّعي الباحثُ أنّه يُمثِّل ما انتهـت إليـه كتاباته وما وصل إلينا منها بصورة خاصّـة، وبهذا يكون علم الكلام قد نحـا منحًى جديـدًا مختلفًا عمّا كان عليه عند المعتزلة وغيرهم من الفِرق الأخرى، وهـذا الاتجـاه الجديد في علم الكلام قائم على الاسـتفادة مما ورثه الأشـعري من المعتزلة من طرقٍ وأساليب ومناهج في الجدل والحجاج والمناظرة، وهو في نفس الوقت منضبطٌ بحدود النص والمذاهب المروية عن النبي ﷺ.

وعليـه فقـد قـام الأشـعري بتنقية وتنقيـح العقائد ممـا علق بها مـن مذاهب أهل

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٤-٤٥.

(٢) يجب التنبيه هنا على أن الباحث لم يتناول موضوع الرؤى في هذا الموضع بوصفه سببًا من أسباب تحوُّل الأشـعري عن الاعتزال، وإنما أراد وصف المراحل التي مرّ بها الأشعري في موقفه من علم الكلام، وما هو الإطار الذي استقر عليه حاله في الأخذ بعلم الكلام بحدوده.

الاعتزال، ومن هنا فقد غدا علم الكلام بعد رجوع الأشعري عن الاعتزال مختلفًا عمّا كان عليه وهو في حال الاعتزال؛ لذا فالنظر إلى علم الكلام قبل الأشعري مختلف عن النظر إليه بعده، ولعل هذا هو السبب فيما قام به الأشعري من تأليف كتاب «استحسان الخوض في علم الكلام»، حتى يبرهن للناس أنّ هذا العلم إن استُثمِر في حدود النصوص المروية، فالخوض فيه حسنٌ ومرغَّبٌ فيه، بل إنه جعل مَن لم يُجِز الخوض في علم الكلام من الجُهّال الذين ثَقُل عليهم النظر والبحث عن الدين، فقال: «أمّا بعدُ، فإنّ طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثَقُل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على مَن فتّش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أنّ الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرَض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري عزَّ وجلَّ بدعة وضلالة»(١).

وذكر ما احتجوا به من حُجج لترك الخوض في علم الكلام، ثم شرَع في الإجابة عنها من ثلاثة أوجه، يُلاحَظ فيها البُعد التأصيلي للدفاع عن علم الكلام، كما يلاحَظ فيها كثرة الاستدلال على مشروعية هذا العلم بنصوص من الكتاب والسنّة؛ إذ إنّ الأشعري يرى أنّ أصول هذه القضايا والمسائل الكلامية موجودة في القرآن والسنة على وجه الإجمال لا التفصيل، وقدَّم في سبيل إثبات ذلك العديد من نصوص القرآن والسنة، وهذا ما سنبيِّنه من خلال الحديث عن منهج الأشعري في البحث الكلامي.

المطلب الثاني: منهج الأشعري في البحث الكلامي

إنّ رسالة الأشعري الموسومة بـ«رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام» تدفعنا إلى الوقوف بعض الشيء على المنهج الذي اعتمده في بحثه الكلامي، ولكي نستطيع الوقوف على مفاصل منهج البحث الكلامي عند الأشعري، ونطّلع عليه من

---

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٨٨.

جميع جوانبه، لا بدّ أن نقف أمام رسالتَين من رسائل الأشعري، تُعبِّر كل واحدة منهما عن جانب من جوانب المنهج الذي ارتضاه الأشعري لنفسه في البحث الكلامي، ويُقاس عليهما سائر أعماله الكلامية. الرسالة الأولى قد أشرنا إليها قبل قليل، وهي «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، أمّا الرسالة الثانية فهي «رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب».

أما فيما يتعلق بالرسالة الأولى فقد جاءت للرد على من «جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين» بحسب عبارة الأشعري، في إشارة منه إلى أتباع المنهج النقلي المحض في دراسة القضايا والمسائل المتعلقة بالاعتقاد، الذين عابوا وأنكروا على من استخدم الحجج العقلية في إثبات أمور الاعتقاد، ونسبوهم إلى البدعة والضلال، وقد أورد في هذه الرسالة حُجَجَهم وأدلتَهم على ترك النظر في علم الكلام وردَّ عليها.

كما أنّ الأشعري أراد من هذه الرسالة التأسيس لمنهجه وطريقته للبحث في أمور العقيدة، وهذا يمكن استخلاصه من أوجه إجابته على حجج الخصوم من أتباع المنهج النقلي المحض؛ إذ إنّه أورد في الرد عليهم ثلاثة أوجه، أُجمِلها على النحو التالي، ثم نوضح من خلالها منهجه:

الوجه الأول: أنهم بتضليلهم لمن خاض في علم الكلام وتبديعهم إياه، قد وقعوا أنفسُهم في البدعة والضلال؛ إذ إنهم قد ضللوا مَن لم يضلله النبي ﷺ وينسبه للبدعة، وتكلموا في شيء لم يتكلم به الرسول ﷺ[1].

الوجه الثاني: أن هذه القضايا من الحركة والسكون، والجسم والعرَض، والألوان والأكوان، وغيرها من المسائل والألفاظ الكلامية؛ لم يكن النبي ﷺ والصحابة

(١) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٨٨.

مـن بعـده يجهلونها، وإن لم يذكروها معيّنـةً، كذلك فإن أصولها موجودة في القرآن والسـنة بشـكل مجمل غير مُفصّل. وسـاق العديد من نصوص القرآن والسـنة التي تبرهن على أصول هذه المسائل(١). ثم قال في نهاية هذا الوجه من الإجابة: «وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصلٌ وحُجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألةً معينةً في الكتاب والسنة؛ لأن ما حدث تعيينها من المسائل العقليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه»(٢).

الوجـه الثالـث: أنـه لمـا كان الرسـول ﷺ عالمًا بأصـول هذه المسـائل، ولـم يتكلم فيها على وجه التفصيل؛ لأنها لم تقع في أيامه معيّنةً، وحيث إنّ الصحابة قد تكلموا فيما كانوا يحتاجونه من قضايا ومسائل عصرهم المتعلقة بجانب الشريعة، والتي لم يَرِد فيها نص، كمسائل العول والجدات في المواريث، وكالحرام والبائن والبتّة، وحبلك على غاربك، وكلها لم يَرِد فيها نصوص؛ فقد قاسوها على ما ورد فيها نص، وكذلك يجب التعامل مع القضايا والمسـائل المتعلقة بالأصول مما لم يرد فيها نص، بأن نرُدها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة؛ لأن «حكم مسـائل الشـرع التي طريقها السـمع أن تكون مردودةً إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يُرَدَّ كل شيء إلى بابـه، ولا تُخلَط العقليات بالسـمعيات، ولا السـمعيات بالعقليات، فلو حدث في أيـام النبـي صلـى الله عليه وآله وسـلم الكلام في خلق القرآن وفـي الجزء والطفرة بهـذه الألفـاظ لتكلَّم فيه وبيّنه كما بيَّن سـائر ما حدث في أيامه من تعيين المسـائل وتكلم فيها»(٣).

---

(١) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٨٩ وما بعدها.
(٢) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٤.
(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٥.

هذا مختصر ردّ الأشعري على مَن استقبح الخوض في علم الكلام ونسب مَن خاضوا فيه إلى البدعة والضلالة، ويُلحَظ في هذه الرسالة تنوّع الأدلة التي احتجّ بها الأشعري على استحسان الخوض في علم الكلام، حيث إنه ذكر نصوصًا مجملةً من القرآن والسنة اعتبرها أصولًا لما قرره في علم الكلام، واستخدم كذلك القياس على طريقة الأصوليين فيما لم يوجَد فيه نص شرعي، فقاس طريقة التعامل مع مسائل الأصول الكلامية التي لم يَرِد فيها نص على طريقة التعامل مع مسائل الفروع الشرعية التي لم يَرِد فيها نص، فكما أنّ المسائل الفرعية تُقاس على أصولها من النصوص الشرعية، كذلك يجب قياس المسائل الكلامية على أصولها العقلية والحسية والبدهية.

وكذلك استدل في نهاية رسالته إلى جانب النصوص من القرآن والسنة والقياس بالدليل العقلي عن طريق الحجج الإلزامية، وذلك من خلال إلزامهم بمجموعة من المقدمات التي تؤدي إلى التسليم بمشروعية علم الكلام، أو إثبات المكابرة والهوى والتشهي في حكمهم عليه(١).

والذي يظهر من هذه الرسالة أنّ الأشعري ينتصر بشدّة للبحث في علم الكلام، ولعل هذا السبب في ورود تسمية هذه الرسالة في بعض المخطوطات باسم «الحث على البحث»(٢)؛ وذلك لخطورة المجال الديني الذي يدافع عنه هذا العلم في مواجهة الفلاسفة والملحدين.

كذلك فإنه يُشير في هذه الرسالة من خلال كثرة الاستشهادات بالآيات والأحاديث إلى دور علم الكلام في البناء الشرعي السني في بُعده العقدي، وكأنه يريد أن يؤسس لمنهج جديد في دراسة أمور العقيدة يتمكن من خلاله من الرد على الخصوم من

---

(١) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٥ وما بعدها.

(٢) الحث على البحث، كتاب أبي الحسن الأشعري للدفاع عن منهجه في الكلام لسعيد أوزروالي ١٦: ٢٧٠-٢٧١.

الجهتَين، سواء الذين أبعَدوا النص الشرعي التوقيفي في بحثهم الكلامي، فردّ عليهم بنفس طرقهم وأساليبهم وعباراتهم، أو الذين اكتفوا بالوقوف عند النصوص التوقيفية، فأثبت لهم أصولًا لعلم الكلام من النصوص الشرعية من القرآن والسنة، الأمر الذي يتمكن من خلاله إقناع الجمهور السنّي الحديثي بجدوى مشروعه الجديد، القائم على استخدام أدوات علم الكلام في نصرة المذاهب المروية عن النبي ﷺ.

هذا بالنسبة إلى ما ورد في رسالة الاستحسان ومنهج الأشعري فيها، فإذا انتقلنا إلى رسالة الأشعري إلى أهل الثغر فإنا نلحظ أنّه ابتدأها بحمد الله الذي حبَّب إليه التمسُّك بالسنن الهادية، وجنَّبه سُبُل البدع المردية[1]، ثم ذكر سبب تأليفه هذه الرسالة، وبيّن أنَّها أتت للإجابة عن ما سُئل عنه من ذكر الأصول التي عوّل عليها سلفنا الصالح وأتباعهم، وتمسكهم بالكتاب والسنة، وابتعادهم عمّا صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها وخالفوا بها الكتاب والسنّة.

فقد بيّن لهم الأشعري بهذه الرسالة «جُملًا من الأصول مقرونةً بأطراف من الحجاج»، تدلّهم على الصواب، وبيَّن لهم خطأ أهل البدع، ومفارقتهم الأدلة الشرعية، وما أتى به النبي ﷺ، واتباعهم لطرق الفلاسفة الصادّين عنها، والجاحدين لما أتت به الرسل عليهم الصلاة والسلام[2]، في إشارة منه إلى الفلاسفة الذين اعتمدوا على المنهج العقلي المحض في تقرير الأمور المتعلقة بالإلهيات، وأقصَوا المنهج النقلي فيها.

وقد بيّن الأشعري في هذه الرسالة أننا لسنا بحاجة إلى أدلة غير الأدلة التي نبّه النبي ﷺ عليها لمعرفة سائر ما دُعينا إلى اعتقاده؛ إذ إنه من المستحيل أن يأتي أحد بأهدى مما أتى به النبي ﷺ، حيث إنّ دلالة ما جاء به النبي ﷺ أوضح من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة والقدرية وأهل البدع، والسبب

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري ص٧٣.
(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري ص٧٥-٧٨.

في ذلك ـ حسب رأي الأشعري ـ يعود إلى تعقُّد هذا الاستدلال الفلسفي وصعوبته؛ إذ إنه لا يصح الاستدلال بها إلّا بعد معرفة مباحث متعددة، يكثر الخلاف فيها، ويطول ويصعب الكلام عليها(١).

والطريق الأمثل الذي يراه الأشعري للاستدلال على أمور العقيدة هو الاستدلال بالخبر عن رسول الله ﷺ؛ وذلك لأنه «ليس يحتاج ـ أرشدكم الله ـ في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك؛ لأن آياته والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأنّ آياته من قِبَل الله تُدرَك بيسير الفكر فيها، وأنها لا يصحُّ أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك»(٢).

وعليه فإن الاستدلال بأخبار الرسل عليهم السلام فيما لا يُدرَك بالحواس أوضح وأسهل من الاستدلال بالأعراض؛ وذلك لأن أدلة الوحي بعيدة عن الشُّبَه، وأقرب إلى جميع المكلفين، بخلاف أدلة الفلاسفة التي تتّسم بالغموض، وتدور حولها الشُّبَه، ويكثر فيها اختلاف المتكلمين، ومن أجل ذلك منع الله الرسل عليهم السلام من الاعتماد عليها(٣).

ثمّ أكّد الأشعري توجُّه السلف الصالح رضي الله عنهم إلى اتباع القرآن والسنة لطلب الحق في أمر الاعتقاد، والإعراض عما صارت إليه الفلاسفة ومَن تَبِعهم من أهل البدع؛ وذلك لأنهم إنما استدلوا بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل، وإنكارهم لجواز مجيئهم(٤).

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري ١٠٥-١٠٧.
(٢) رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري ص١٠٧.
(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر للأشعري ص١٠٨.
(٤) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر للأشعري ص١٠٨-١٠٩.

وفي نهاية هذا التأصيل الذي ارتضاه الأشعري لنفسه، وأوصى به من كَتَبَ إليه من أهل الثغر بباب الأبواب؛ بيّن أننا لسنا بحاجة إلى شيء من طرق استدلال أهل البدع على أمر الاعتقاد؛ وذلك لأنّا «لو كنّا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لَمَا كان مُبلِّغًا؛ إذ كنّا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يُبَيِّنه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعا إليه وقوله بمنزلة اللغو»[1].

هذه خلاصة منهج الأشعري في البحث في مسائل الاعتقاد، حسب ما ورد في «رسالته إلى أهل الثغر»، ويتّضح جليًّا في هذه الرسالة مدى تمسُّك الأشعري بنصوص القرآن والسنة الدالة على الاعتقاد، وكذلك مدى تنفيره من طرق الفلاسفة واستدلالاتهم، حيث بيَّن أنّ الطريق الأسلم والأسهل والأوضح لمعرفة ما أمرنا الله باعتقاده هو الوقوف عند حدود ما جاء في القرآن والسنّة، وأنه لا حاجة لنا إلى طرق الفلاسفة ومناهجهم؛ إذ إنه يشوبها الكثير من التعقيدات والشُّبَه والاختلافات، وإذا قمنا بمقارنة أوليّة بين ما جاء في هذه الرسالة وما ورد في رسالة الاستحسان، فسنجد أنها على النَّقيض تمامًا منها؛ إذ إنه هنا يرفض بكل وضوح حُجج الفلاسفة واستدلالاتهم، وهناك اعتبر أنّ من لم يُجِز التكلُّم في الحركة والسكون، والجسم والعرَض، وغيرها، فإنه من الذين جعلوا الجهل رأس مالهم، ومن الذين ثقُل عليهم النظر والبحث في الدين. فهل ما يبدو من هذه المقارنة الأولية يُعبِّر فعلًا عن تناقض حقيقي بين الرسالتين؟ وهل يمكننا دفعه باعتبار أنّ الرسالة الأولى كانت في بداية مرحلة تحوله عن الاعتزال، أما الرسالة الثانية فأتت لبيان ما استقر عليه منهجه في البحث عن أمور الاعتقاد؟ أم بالقول بتراجعه عن واحدة من الرسالتين؟ أم علينا الأخذ بقول من شكَّك بنسبة أحد العملين له؟ وما التوجيه الصحيح إن لم يكن أيٌّ من هذه الاحتمالات قائمًا؟

---

(١) رسالة إلى أهل الثَّغر للأشعري ص١١٤-١١٦.

للإجابة على هذه الأسئلة، لا بُدَّ من إلقاء نظرة أكثر عمقًا في مضمون الرسالتين؛ فإذا وقفنا عند بعض النصوص المتعلقة بالاستدلال بالأعراض والجواهر في «رسالته إلى أهل الثغر»، فإنا نجد كلامه متجهًا نحو الفلاسفة، والقدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام(١)، الذين استغنوا بالاستدلال بالأعراض والجواهر عن الأدلة الواضحة؛ لدفعهم الرسل وإنكارهم جواز مجيئهم(٢)، وإذا وقفنا وقفة مشابهة عند بعض النصوص المتعلقة بالاستدلال بالأعراض والجواهر في «رسالة الاستحسان»، فإنا نجدها متَّجِهة لاستحسان الكلام والاستدلال الذي له أصول في القرآن والسنّة بشكل مجمل غير مفصل(٣). وبمقارنة بسيطة بين الرسالتَين، يظهر لنا الفرق جليًّا واضحًا؛ إذ إنّ الجهة المعنيّة المخاطبة في الرسالة الأولى غيرُ الجهة التي عناها وحذَّر منها في الرسالة الثانية؛ وعليه فلا اختلاف ولا تعارُض بين الرسالتَين أصلًا.

وبيان ذلك: أنّ الكلام والاستدلال المذموم في رسالة أهل الثغر موجَّه إلى الذين استغنوا بالفلسفة والاستدلال بالأعراض والجواهر عن الآيات والأحاديث، وبعبارة أخرى: هو كلام موجَّه إلى الذين اعتمدوا على الاستدلالات العقلية المحضة فقط، دون النظر إلى الأدلة النقلية. وهذا بعيد عن الكلام الذي استحسنه الأشعري في «رسالة الاستحسان»؛ إذ إنّ الكلام فيها محبَّب ومرغَّب فيه؛ لأن الاستدلال في ضوء الكتاب وعلى منهج السنّة، فهو في هذه الرسالة لم يكتف بالاستدلالات العقلية المحضة، بل أقامها على أصول نقلية.

إنّ بين الكتابَين انفكاكًا في الجهة، وعليه لا يجوز حمل الكلام الذي في «رسالة أهل الثغر» على ما هو عليه في «رسالة الاستحسان»، بل يجب التفريق

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر للأشعري ص١٠٦.

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر للأشعري ص١٠٩.

(٣) انظر: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٨٩.

بينهما، وهذا ما لاحظه جمال البختي حيث قال: «ينبغي التفريق في دفاع الأشعري عن علم الكلام واستدلالاته بين المستوى المضموني المتعلق بالقضايا والمستوى الاستدلالي المنهجي؛ فإذا كان أبو الحسن يَظهر متحمسًا في دفاعه عن الكلام وأهله، فهذا لا يومئ إلى الدفاع المطلق الكلي، أي: الدفاع عن كل المتكلمين... لذلك فدفاعه إنما كان عن كلام بمقاييسه التي سعى أن تكون قريبةً من أساليب السلف، واعتراضه وهجومه ـ تأسيسًا على هذا ـ موجَّه إلى المتكلمين المخالفين بانتماءاتهم المتعددة؛ اعتزالية وشيعية، وفلسفية، وثنوية... ولكن المنعطف الحاد الذي يتوقف فيه دفاع الأشعري عن المتكلمين، هو ما أكدت عليه «رسالة الثغر»، وذلك عندما يختلف المضمون العقدي، وتتباين الآراء، بل وعندما تعارض تلك الآراء المنصوص عليه توقيفًا في أخبار الغيب والميتافيزيقيا، هنا يعطي الأشعري الأسبقية لـ«الشرع» و«الخبر»، ويجعل العقل والمنهج الكلامي تابعًا لا متبوعًا»[(١)].

وعلى هذا المنهج سار الأشعري في سائر مصنفاته التي وصلت إلينا، مع تفاوت بينها في قدر الاستدلالات الكلامية العقلية المبنية على أصول من الكتاب والسنة، فتكثر هذه الاستدلالات في «رسالة الاستحسان» وفي كتاب «اللمع»، وتَقِل في «رسالته إلى أهل الثغر» وفي كتاب «الإبانة»، ولعل هذا التفاوُت يعود إلى الجهة المخاطبة بكل واحد من هذه الكتب والرسائل، وكذلك فإن الأشعري أراد من تأليفه لكتاب «اللمع» الرد على الخصوم ودحض أدلتهم، وعلى رأسهم المعتزلة الذين اعتمدوا الدليل العقلي المحض في استدلالاتهم، أما باعث تأليف كتاب «الإبانة» فكان توضيحَ أصول الاعتقاد والأدلة عليها، وعليه فإنا نجد تقاربًا كبيرًا بين «رسالة أهل الثغر» وكتاب «الإبانة» في المنهج والأسلوب والباعث على التأليف، كما أنّ هناك انسجامًا بين «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام»

---

(١) مشروعية علم الكلام عند الأشعري ومشروعه للبختي ص٣٩-٤٠.

وكتاب «اللمع» في المنهج والأسلوب كذلك، مع توسع في الأبواب والمباحث في كتابَي «الإبانة» و«اللمع» عنهما في الرسالتَين.

وبناءً على ذلك، يمكن القول: إنّ منهج الأشعري في البحث الكلامي يتلخص في استخدامه لعلم الكلام والاستدلالات والحجج العقلية في نصرة الأقوال المروية عن النبي ﷺ، وأنه منضبط بحدودها، لا يتجاوزها، ولا يُقدِّم شيئًا من الاستدلالات العقلية عليها، وهو ما عبّر عنه واقع الرؤية الثالثة التي ذكرناها للأشعري، وكذلك فإنّ استخدامه للاستدلالات العقلية يختلف باختلاف الجهة المخاطَبة، فنجد أنها تَزيد عند مناقشة الخصوم ودحض حججهم وأدلتهم، كما هو الحال في «رسالة الاستحسان» وكتاب «اللمع»، وتَقِل عن قصد التقرير للعقائد الإيمانية، كما هو الحال في «رسالة أهل الثغر» وكتاب «الإبانة».

وعليه فلا حاجة إلى القول بالتناقض بين أعمال الأشعري الكلامية، ولا حاجة إلى عدم نسبة شيء له منها، وإنما المطلوب الذي نحتاجه هو دراسة أعمق لأعمال الإمام الكلامية؛ لنصل من خلالها إلى حقيقة التكامل المنهجي والمعرفي فيها، وهذا ما يؤكد عليه إبراهيم زين بقوله: «وأزعم أن نسق الأسئلة القوية في فَهمِ وتأويل تراث الإمام الأشعري يبدأ من مبدأ التعاطي مع هذا التراث على أساس أنه يُمثِّل وحدةً فكريةً انتظمتها قاعدة التصحيح والتفريع، وكان همُّ صاحب ذلك التراث هو بلوغ الحق والتعبير عنه بالسبل التي جاء بيان القرآن الكريم وهدي المصطفى ﷺ؛ لتوضيح معالمها وتَمثَّلها السلف الصالح في عرضهم للعقيدة والدفاع عنها.

ويَسَعنا كذلك القول بأن ما توفَّر لنا من مؤلفات الإمام الأشعري تَفِي بالغرض المطلوب في فَهمِ تلك الوحدة الفكرية... إذن ليس من المفيد النظر إلى أطوار الإمام الأشعري العلمية بأنها تقلُّبات فكرية تردد فيها بين المعتزلة وطريقة عبد الله ابن كلّاب ونهج السلف كما بيَّنه الإمام أحمد بن حنبل؛ وإنما الصواب النظر إلى

ذلك التراث العلمي الذي خلّفه الإمام الأشعري كنسق علميّ يمثّل رحلته في طلب الحق والتعبير عنه... ملاك القول: أن فَهْمَ الأسباب الباطنة يقتضي تحليل نصوص الإمام الأشعري باعتبارها تمثّل نسقًا فكريًّا متكاملًا، والمراحل أو الأطوار التي مرّ بها إنما هي محطات اقتضتها قاعدة التصحيح والتفريع لإمام كان الحق ديدنَه، أينما لاح له وجه الحق أذعن إليه»(١).

(١) المنهج الكلامي عند أبي الحسن الأشعري وصلته بالتحديات الفلسفية المعاصرة لإبراهيم محمد زين ص١٤٧.

المبحث الثالث
أثر علم أصول الفقه في البحث الكلامي عند الأشعري

تحدثنا في المبحث الأول من هذا الفصل عن العلاقة المتبادلة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، وأشرنا خلالها إلى دور علم أصول الفقه في علم الكلام، والذي يسعى إليه الباحث في هذا المبحث هو تتبُّع أثر علم أصول الفقه في كتابات الأشعري الكلامية، وكيف استفاد منه ووظّفه في نصرة آرائه الكلامية.

والذي يحسُن الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ هناك العديد من الدراسات التي تناولت العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، والموضوعات المشتركة بينهما، واللافت للنظر هو أنها تسير دائمًا باتجاه بيان تأثير علم الكلام في علم أصول الفقه لا العكس(١)، ولعل السبب في ذلك هو ما استقر في أذهان الدارسين من أن علم الكلام هو العلم الكلي والأعلى الذي تَستمد منه العلوم الإسلامية الأخرى، ولا يَستَمد هو منها، وعليه فإن علم أصول الفقه علم فرعي بالنسبة إلى علم الكلام، ومن ثَمَّ فهو مفتقِر في قيامه إليه(٢)، الأمر الذي يزيد من أهمية بيان أثر علم أصول الفقه في علم الكلام عند الإمام أبي الحسن الأشعري.

---

(١) انظر على سبيل المثال: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي عبد القادر، مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه لخالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام لمحمد بن علي الجيلاني الشتيوي، تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية لعبد السلام بلاجي.

(٢) انظر في مناقشة هذه المسألة واستشكال ما قرره العلماء بصددها: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٢٠٢-٢١١.

وعليه فإننا سنتناول في هذا المبحث أثر أصول الفقه في الأطروحات الكلامية عند الأشعري من زاويتَين:

الأولى: وهي متعلقة بالجانب البِنْيَوي الشكلي لأصول الفقه، الذي ستتَّضِح من خلاله صورة هذا العلم، والسِّمات الأساسية له، والصبغة الخاصة به في كيفية عرض المسائل وتناولها بالبحث والدراسة، حيث سيُظهِر المبحث كيف استفاد الأشعري منها ووظَّفها في خدمة مذهبه الكلامي.

أما **الزاوية الثانية** التي نتناول من خلالها أصول الفقه فمتعلقة بالجانب الموضوعي، التي تظهر من خلالها الموضوعات الأصولية في شتى الأبواب التي كانت مطروحةً للنقاش في زمن الأشعري، سواء منها ما تعلق بمباحث الحكم الشرعي، أو ما كان متعلقًا بمباحث الأدلة ودلالات الألفاظ وغيرها من المباحث، وكيف وظَّف الأشعري هذه المباحث في نصرة مقالاته الكلامية وتأييدها بها، وسيسعى الباحث من خلال ذلك إلى بيان مدى حضور علم أصول الفقه بجانبَيه الشكلي والموضوعي في الكتابات الكلامية للأشعري؛ لنخرج من ذلك بصورة واضحة عن حجم تأثير علم أصول الفقه في علم الكلام عنده[1].

المطلب الأول: أثر الجانب البنيوي الشكلي لعلم الأصول في علم الكلام عند الأشعري

أولًا: الصبغة الأصولية في الحدود والتعريفات وأثرها في علم الكلام عند الأشعري

يُطلَق الحدُّ عند الأصوليين على «القول الدّال على ماهية الشيء»[2]، أو هو

(١) ولزيادة التفصيل والاطلاع حول هذه العلاقة انظر: آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية لمحمد الطاهر الميساوي وبلال بركات سلهب ص١١ ـ ص٤٤.

(٢) البحر المحيط للزركشي ١: ٧١.

«معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر»(١). وبعبارة أخرى: هو «القول الجامع المانع المفسِّر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه»(٢). والمهم في الحدود والتعريفات على طريقة المتقدمين من العلماء توضيحُ المعنى المراد من الشيء وبيانه، بحيث يفهمه السامع ويَعِيهِ على الوجه المطلوب، وهذا ملاحَظ في الحدود والتعريفات التي وردت في كتب العلماء الأوائل ـ كالشافعي والأشعري وغيرهما ـ قبل أن تدخل التعقيدات والشروط التي وضعها علماء المنطق للحدود والتعريفات، وفي هذا الصدد يقول الغزالي بعد تعريفه القياس بأنه «إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم»(٣): «وإن أردتَ عبارة محترِزة عن الاعتراضات التي تهدف الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات في الحدود، قُلت: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم. فهذا أحوى لجميع أقسام الكلام، وأحصر لجملة الأطراف، وفي الأول غنيةٌ عنه؛ فإنه مفيد للبيان الذي نبغيه»(٤).

وفي تناولنا للحدود والتعريفات عند الأشعري وخصائصها، فلا بدّ أن نبيِّن أنّ التعرُّض لحدود الألفاظ وتعريفاتها في زمن الأشعري كان في بدايته، ولم يكن يُقصَد إليه، ويُخصَّص له جزء من المباحث في الكتب والمصنفات، كذلك فإنه لم يكن يُلتزَم به في كل بحث ولا في كل مصطلح، وإنما كانوا يعرِّفون ما كانوا يظنون أنه بحاجة إلى زيادة توضيح وبيان؛ لكيلا يختلط بغيره مما هو قريب منه، وهذا ملاحَظ على مؤلفات الأشعري الكلامية.

(١) البحر المحيط للزركشي ١: ٧١.
(٢) التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ١٩٩.
(٣) شفاء الغليل للغزالي ص١٨.
(٤) شفاء الغليل للغزالي ص١٩.

وعند النظر إلى الحدود في كتب الأشعري والمقارنة بينها نجد أنّ أغلب الحدود التي توفرت فيها السِّمات والشروط العامة للحد إنما توجَد في كتاب «مقالات الإسلاميين»، وهذا يقودنا إلى ملاحظة أمرين:

الأول: أنّ الأشعري في هذا الكتاب لا يقرِّر رأيه وما يذهب إليه هو، وإنما ينقل مقالات الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة بحيادٍ تامٍّ كما هي عليه عند أصحابها، وعليه فإنّ ما ورد في الكتاب من حدود وتعريفات لا يُعبِّر عن مذهب الأشعري في الغالب؛ فلا نستطيع أن ننسب هذه الحدود له على أنها مذهبه، مع وجود بعض الحدود والمصطلحات التي لا تختلف باختلاف الفرق والمذاهب، فيمكن اعتبارها على أنها له.

أمّا **الأمر الثاني**: فهو أنّ الأشعري ـ كما يؤخَذ من الأمر الأول ـ كان مطَّلعًا وعالِمًا بما أورده من تعريفات، وبما تدل عليه من دلالات، وإن لم يستخدمها في باقي كتبه كـ«اللمع» و«الإبانة» على وجه التحديد؛ حيث إنّ الحدود الواردة في هذه الكتب لا تكاد تُقارَن بما عليه الأمر في كتاب المقالات.

وكذلك فإن أغلب التعريفات المتعلقة بجانب أصول الفقه ـ كتعريف العام والخاص، والأمر والترك، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ ـ إنما وردت جميعها في كتاب «المقالات» بشكل صريح وواضح، ولم أقف على تعريفها بهذا الوضوح في باقي كُتبه الكلامية، وإن كان مضمونها متوفرًا في هذه الكتب ومعمولًا به.

ولإعطاء صورة أكثر وضوحًا، لا بدّ من تناول بعض التعريفات التي أوردها الأشعري في كتاب «المقالات»، وكذلك ما ورد عنده منها في «اللمع» و«الإبانة» وغيرهما، فإذا أخذنا تعريف العام والخاص كما أورده في كتاب «المقالات»، فإنه بيَّن أن العام هو: «ما عَمَّ اثنين فصاعدًا»(١)، في حين عَرَّف الخاص بأنه: «ما كان

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري ٢: ١٣٤.

خبرًا عن الواحد»[١]، وهذا التعريف الذي عرَّف به الأشعري العامَّ أخذ به غير واحد من العلماء، كإمام الحرمين الجويني كما في كتابه «الورقات»[٢]، وقريب من ذلك فعل الغزالي في «المستصفى»[٣].

وعلى الطريقة نفسها سار الأشعري في إيراد باقي التعريفات، كتعريف الأمر، حيث أورد أنّ «الأمر بالشيء نهي عن تركه»[٤]، وأنّ الترك هو: «كفُّ النفس عن الشيء»[٥].

وقد أورد عدة تعريفات للمحكمات، منها: أنّها ـ كما عرّفها أبو بكر الأصم ـ تعني «حُججًا واضحةً، لا حاجة لمن يتعمّد إلى طلب معانيها»[٦]، وأتى بتعريف الإسكافي لها حيث قال: «هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة»[٧].

وأورد تعريف الإسكافي أيضًا للمتشابهات، حيث قال: «﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهي الآيات التي يَحتمل ظاهرها في السّمع المعاني المختلفة»[٨].

أما فيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، فقد أورد الأشعري تعريف بعضهم للمنسوخ بأنه «ما رُفِعت تلاوةُ تنزيله، وتُرِك العمل بحكم تأويله، فلا يُترَك لتنزيله ذكرٌ يُتلى في القرآن، ولا لتأويله أنّه يُعمَل به في الأحكام»[٩].

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري ٢: ١٣٤.
(٢) الورقات لإمام الحرمين الجويني ص١١.
(٣) المستصفى للغزالي ٢: ١٠٦.
(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٨٥.
(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٦٥.
(٦) مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ٢٩٤.
(٧) مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ٢٩٤.
(٨) مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ٢٩٤.
(٩) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٢٧٦.

ومن التعريفات التي وردت في كتبه الأخرى تعريفُه للخالق، حيث قال: «الخالق هو مَن يتأتّى منه المخلوقات على قصده»[١]. وكذلك تعريفه للبُخل في كتاب «اللمع»، حيث قال: «البخل: ألّا يفعل الفاعل ما يجب عليه فعله»[٢]. وفي كتاب «الإبانة» تعريفُه للشفاعة، حيث قال: «وإنما الشفاعة المعقولة فيمن استحقه عقابًا: أن يُوضَع عنه عقابه، أو في من لم يَعِدْه شيئًا أن يتفضل عليه به»[٣]. وكذلك تعريفه للتكليم الذي قال فيه: «والتكليم هو المشافَهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالًا في غيره مخلوقًا في شيء سواه»[٤].

ومما يمكن ملاحظته على بعض التعريفات التي أوردها الأشعري أنه جمع في بعض التعريفات بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وهي من سمات التعريفات عند المتأخرين من الأصوليين، حيث إننا نلحظ في تعريفاتهم أنهم يوردون المعنى اللغوي للفظ المعَرَّف، ثم يُتبِعونه بالمعنى الاصطلاحي، وأحيانًا يوردون وجه المناسبة بين المعنيَين.

ومن هذه التعريفات التي ذكرها الأشعري تعريفُ بعضهم للعقل، وقد تناولوه في سياق تعريفهم للبلوغ فقالوا: «البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم هو العلم، وإنما سُمّي عقلًا؛ لأن الإنسان يمنع نفسه به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأنّ ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سُمي عقاله عَقلًا لأنه يُمنَع به»[٥].

ومنها أيضًا تعريف الأشعري للإيمان حيث قال: «إن قال قائل: ما الإيمان

---

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٣.

(٢) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ص١١٥.

(٣) الإبانة للأشعري ص٢٤٣.

(٤) الإبانة للأشعري ص٧٢.

(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ١٧٥.

عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله. وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن... فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق... وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانًا، وهو التصديق»[(١)].

وإذا ألقينا نظرةً شاملةً على التعريفات التي أوردها الأشعري في سائر كتبه، فإنّا نلحظ أنه لم يلتزم شكلًا أو طريقًا واحدًا للتعريفات، فنجده تارةً يُعرِّف اللفظ بدلالاته ومعانيه اللغوية الأصلية أو الاصطلاحية، وذلك مثل التعريفات السابقة التي أوردناها عنه، وفي بعض المواضع نجد الأشعري يسلك طريقًا وشكلًا آخَر للتعريفات، كالتعريف بالتمييز، وذلك بأن يُعيِّن للفظ المراد تعريفه من الأوصاف ما يكفي لتمييزه عن غيره، ومن هذا ـ على سبيل المثال ـ تعريفُه للنظر في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فقال: يعني رائية، ثم ذكر ما يحتمله لفظ النظر من وجوه، فذكر أنّه قد يُطلَق ويُراد به نظر الاعتبار، وقد يُراد به نظر الانتظار، أو نظر التعطف، أو أنّه يُراد به كذلك نظر الرؤية، ثم أبطل المعاني الثلاثة الأولى وأبقى على المعنى الأخير، فبان أن المقصود بالنظر في الآية هو نظر الرؤية[(٢)].

وهناك شكل آخر من أشكال التعريفات التي استخدمها الأشعري، وهو التعريف بالتقسيم؛ وذلك بأن يقوم بسَبْر عناصر اللفظ الذي يريد أن يعرِّفه، فيتضح معناه في الذهن دون حاجة إلى ضبطه في حدٍّ واضح، وذلك كالتعريف الذي أورده لبعضهم للعلة، حيث قال: «والعلة علّتان: علّة موجبة، وهي قبل الموجَب، وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرُّف في معناها، ولم يَجُز منه ترك لها إرادة بعد وجودها، وعلّة قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه»[(٣)].

---

(١) اللمع للأشعري ص١٢٣.

(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص٣٥-٣٧، اللمع للأشعري ص٦٣-٦٤.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٧٦.

ثانيًا: ضرب المثال للتوضيح عند الأصوليين وأثره في علم الكلام عند الأشعري

يَستخدم الأصوليون ضرب المثال في توضيح المسائل الأصولية، وتقريبها للأفهام، وتسهيل تصورها في ذهن القارئ، وعدم التمثيل أو قلَّته في المسائل أو القضايا التي يتعرض لها الباحث يؤدي ـ كما ذكر الغزالي في «شفاء الغليل» ـ إلى اضطراب في الفهم، وغموض في المعنى المراد(١).

وقد تفاوت الأصوليون في سَوق الأمثلة في مصنفاتهم بين مُقلٍّ ومُكثِر، واشتهر عن المتكلمين ـ لا سيّما المتأخرون منهم ـ قِلةُ إيراد المثال، وهذا ما لاحظه عبد الرزاق عفيفي على مَن أتى بعد الشافعي من الأصوليين، حيث قال في مقدمته لكتاب «الإحكام» للآمدي: «غير أنهم قصَّروا في جانب الأمثلة والتطبيق؛ فلا يوجَد في كتبهم من ذلك إلّا النَّزر اليسير»(٢). وسنحاول فيما يأتي تسليط الضوء على هذا الجانب في كتابات الأشعري لتحديد مدى اهتمامه بسَوْق الأمثلة لتوضيح القضايا والمسائل الكلامية.

استخدم الأشعري الأمثلة في مواطن عدة من كُتبه لتوضيح بعض المسائل الكلامية؛ ففي معرض ردِّه على المعتزلة في مسألة الوعد والوعيد استخدم الأمثلة لتوضيح دلالة العام والخاص، وأنّه لا يُقضى بعموم ولا بخصوص إلّا بدليل، حيث إنّه ساق مجموعة من الآيات ورد فيها وعيد الفجّار، والذين يأكلون أموال الناس ظلمًا، والذين يقتلون أنفسهم، والذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا بالعذاب في النار، ثمّ بيَّن أنّ الصِّيَغ التي وردت فيها الآيات تَرِد مرّةً ويُراد بها الكلّ وتَرِد أخرى ويُراد بها البعض، وأنّه لا يقطع على الكل بصورتها كما لا يقطع على البعض بصورتها إلّا بدليل، ولإثبات هذه القاعدة وتوضيحها ضرب مثالًا بمَن يقول: جاءني مَن

---

(١) انظر: شفاء الغليل للغزالي ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) مقدمة تحقيق كتاب الإحكام في أصول الأحكام للآمدي لعفيفي ١: ٨.

أحببت، وإنما يعني واحدًا. وبمَن قال: جاءني التُّجار، وإن لم يكن الكل جاءه، وبقول القائل: لَقِيني الفجّار بما كرهتُ، ولا يعني جميعهم. فلمّا كانت هذه الألفاظ يُراد بها الكل في بعض المواضع، ويُراد بها البعض في مواضع أخرى؛ فإنّه لا يُقضى بكل ولا ببعض إلّا بدليل(١).

ولإثبات بعض المسائل العقدية استخدم الأشعري ضرب المثال، ففي باب الإرادة من كتاب «الإبانة» استدلّ على إثبات إرادة الله للكفر الذي علم أنه يكون قبيحًا فاسدًا متناقضًا خلافًا للإيمان بقياس الأولَى، وأورد مثالًا يرُدّ فيه على المعتزلة الذين أنكروا إرادة الله للكفر الذي عَلِم أنّه يكون قبيحًا فاسدًا خلافًا للإيمان، بحُجة أنّ مريد السَّفه يُعتبَرُ سفيهًا، فأبطل حجتهم هذه بمثال ابنَي آدم عندما أراد أحدهما قتل الآخر، فعندما أراد هابيل ألّا يقتل أخاه لئلا يُعذَّب، وأراد أن يقتلَه أخوه قابيل حتى يبوء بإثمه؛ فإنّه بإرادته القتل من أخيه الذي هو سفه، لم يكن بذلك سفيهًا، ومن باب أولى إذا أراد الله عز وجل سفه العباد ألّا يُنسَب إليه ذلك(٢).

وفي «مقالات الإسلاميين» عند حديثه عن قول الروافض في التولد، ضرب مثالًا لتقريب صورة ما يذهبون إليه في ذلك، حيث بيَّن أنهم على فرقتَين: **الأُولى**: يزعمون أنّ الفاعل لا يفعل في غيره فعلًا، ولا يُثبِتون الإنسان فاعلًا لِما يتولد عن فعله، **والفرقة الثانية** منهم: يزعمون أن الفاعل يُحدِث الفعل في غيره، وأنّ ما يتولّد عن الفعل فعلٌ لمن تولد ذلك عن فعله، وضرب لذلك مثالًا بالألم المتولد عن الضربة، واللذة التي تحدث عند الأكل، والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرَين(٣).

---

(١) انظر: اللمع للأشعري ص١٢٧-١٢٨.

(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص١٧١-١٧٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ١١٨-١١٩.

فهذه نماذج من مختلف مصنفات الأشعري، يظهر فيها استخدامه لضرب الأمثلة، وقد كانت إمّا لتوضيح مسألة، أو لإثبات عقيدة، أو للرد على فرقة من الفرق، أو لتقريب صورة أحد المذاهب، والمتتبع لكتب الأشعري لا يكاد يجد بابًا لم يستخدم فيه الأمثلة، وفيما ذكرنا كفاية تَفِي بالغرض من هذا المطلب.

ثالثًا: ترتيب الأصوليين للأدلة ومراعاة الأقوى حجة ترتيبًا تنازليًّا وأثره في علم الكلام عند الأشعري

حيث إنّ من أهم الأمور المنهجية عند الأصوليين مراعاة ترتيب الأدلة، سواء من حيث السرد للأدلة على المسألة الأصولية، أو من حيث القوة في الحجة والدلالة، فيُقدَّم الأقوى حُجةً على ما هو أضعف منه، وهكذا. وهذه المنهجية قد اتبعها الأشعري في تقرير المسائل الكلامية التي تعرَّض لها، وقد أبرز لنا في كثير من المواضع منهجه في ترتيب الأدلة، ووضع قاعدة عامة في ذلك فقال: «ونُعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب رَبِّنا عزَّ وجلَّ، وسُنّة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم»(١).

وفي ردِّ الأشعري على المعتزلة في مسألة القرآن، وتقريره أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، استدل على ذلك بأحد عشر دليلًا من القرآن، يتخللها اعتراضات الخصوم والإجابة عليها، ثم أردف هذه الأدلة من القرآن بجملة من الروايات عن العلماء وحملة الآثار ونقلة الأخبار، ثم ختم هذا الباب بقوله: «وقد احتججنا لصحة قولنا أنّ القرآن غير مخلوق من كتاب الله عزَّ وجلَّ، وما تضمنه من البرهان وأوضحه من البيان، ولم نجد أحدًا ممن تُحمَل عنه الآثار وتُنقَل عنه الأخبار، ويأتمُّ به المؤتمّون من أهل العلم؛ يقول بخلق القرآن»(٢).

---

(١) الإبانة للأشعري ص٢٩-٣٠.
(٢) الإبانة للأشعري ص٩٦.

ومن الأمثلة التطبيقية كذلك على ترتيب الأدلة عند الأشعري استدلالُه على مسألة الاستواء على العرش، حيث استدل على إثبات الاستواء لله عزَّ وجلّ على العرش وأنّه سبحانه وتعالى في السماء مستوٍ على عرشه دون أرضه استواءً منزهًا عن الحلول والاتحاد، وأنّه لا يُسمّى استواؤه استيلاءً كما قال أهل القدر، استدل على ذلك بمجموعة من الآيات، ثمّ ذكر ما نقله أهل الرواية عن النبي ﷺ في ذلك، وأردفه بذكر الإجماع على ذلك(١).

رابعًا: الاستدلال باللغة العربية عند الأصوليين وأثره في علم الكلام عند الأشعري

إنَّ اللغة العربية من أهم الموارد التي يُستمَد منها علم أصول الفقه، وتعتمد عليها جميع العلوم الشرعية، سواء ما كان منها متعلقًا بالاعتقاد، أم بالأحكام العملية؛ إذ إنّ مصدر التلقي فيها جميعًا من الوحي المتمثِّل بالقرآن الذي نَزَل بِلُغة العرب، والسنّة المروية عن النبي ﷺ العربي اللسان والدار(٢).

والناظر في كتب الأشعري لا تخفى عليه شدّةُ اهتمامه باللغة العربية، وكثرة اعتماده عليها في الاستدلال، وفي الترجيح بين الآراء الكلامية، ونحن نذكر هنا طرفًا من مواطن استدلاله باللغة العربية، وطرفًا من ترجيحاته المعتمدة عليها؛ فقد تعرض الأشعري للعديد من المباحث المتعلقة باللغة العربية، كالخاص والعام، والحقيقة والمجاز، والظاهر والنَّص، والمحكم والمتشابه، وغيرها من مباحث الألفاظ من جهة إفادتها للمعاني، وسنُرجِئ الحديث عنها إلى موضعها من المطلب القادم؛ إذ إنّ فيها توضيحًا بشكل أكبر كيف استخدم الأشعري المباحث الأصولية اللغوية في نصرة آرائه الكلامية.

وقد استخدم الأشعري كلام العرب ودلالات الألفاظ عندهم على المعاني في الترجيح في المسائل الكلامية المختلف فيها، ونُمثِّل لذلك بمثال واحد أورده في

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري ص١٠٩-١١٩، رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٣٠-١٣٣.
(٢) انظر في تفصيل أهمية اللغة العربية: الرسالة للشافعي ص٤٤-٥٣.

كتاب «الإبانة» عند تعرضه لمسألة رؤية الله عزَّ وجلَّ بالأبصار يوم القيامة، بعد ما ساق العديد من الأدلة في معرض ردّه على المعتزلة فقال: «والله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها، وما نجده مفهومًا في كلامها ومعقولًا في خطابها، فلما قرن الله الرؤية بأمرٍ مقدورٍ جائز، علمنا أنّ رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة»[١].

خامسًا: التقعيد الأصولي وأثره في علم الكلام عند الأشعري

إنّ إيجاد الأحكام الكلية، واستنباطها من مجموع الفروع والجزئيات، وتركيبها بصورة عبارة محكمة في الصياغة؛ من أبرز الخصائص التي تميّز بها علم أصول الفقه، وقد كان لمنهج الأصوليين في تقعيد القواعد أثر على الكتابات الكلامية عند أبي الحسن الأشعري، وإن لم تكن موجودةً بشكل كبير وواضح؛ إذ إنّ بروز الاهتمام بالقواعد الأصولية وإفرادها بالبحث والتأليف لم يكن في زمن الأشعري، إلّا أننا إذا قمنا بعملية استقراء لِما وصلنا من كتبه، فإنا سنقف على بعض العبارات التي أصبح جزء منها قواعد متعارفًا عليها عند أهل الفنّ.

لقد وضع الأشعري مجموعةً من القواعد التزمها في سائر مصنفاته، وجرى على مقتضاها في تقرير المسائل الكلامية، ومن هذه القواعد قوله في الخصوص والعموم: «الكلام إذا كان لفظه لفظًا عامًّا فحقيقته أنه عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حُجة ولا برهان»[٢].

وإذا تعارض العمومانِ صار الأشعري إلى أنهما يتساقطان، فقرر قاعدةً قال فيها: «ولو جاز لزاعم أن يزعم أنّ الصورة إنما هي للكل حتى تأتي دلالة البعض، لم يكن هذا الزاعم بزعمه هذا أوْلى ممن قال: صورة هذا القول توجب القضاء على البعض إلى أن تقوم دلالة الكل، فلما تكافأ القائلان في قولهما وجب أن يكون

(١) الإبانة للأشعري ص٤٥. (٢) الإبانة للأشعري ص٦٣.

القولان جميعًا ملغيَّين»[١].

وفي نصوص القرآن يقرر الأشعري قاعدةً فيقول: «والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلّا بحجة، وإلّا فهو على ظاهره»[٢]، ويؤكد على هذه القاعدة ويلتزمها في غير موضع من كتابه[٣].

وفيما يتعلق بالحقيقة والمجاز قرَّر قاعدةً مفادها: أنه «لا يجوز أن يُعدَل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة»[٤].

وهناك قواعد أخرى قررها في بعض مسائل الكلام، كالتي ذكرها في أسماء الله عزَّ وجلَّ، وأنها توقيفية، فقال: «فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن نسمي الله باسم لم يُسَم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه»[٥]، فهذه تُعتبَر قاعدةً نتبعها في جميع أسماء الله عزَّ وجلَّ، ولا يجوز الخروج عنها في تقرير شيء من أسمائه تعالى.

وفي معرِض جوابه عمّن يسأله عن إرادة الله للكفر والمعاصي، فإنّه كان يُقرُّ بأنّه يقول ذلك مقيَّدًا لا مطلقًا، بمعنى أنّ الله أراد أن يكون كفرًا للكافر منهيًّا عنه قبيحًا معاقبًا عليه، ثم بعدما ساق جوابه قرر قاعدةً في مثل هذه الألفاظ مفادها: أنّ «ما يوهم الخطأ من إطلاق الألفاظ فالمنع منه واجب»[٦].

وليس المقام لاستقراء جميع ما قد يُعتَبر من القواعد عند الأشعري، وإنما القصد التمثيل، وفيما أوردنا كفاية تسدُّ حاجة المقام.

---

(١) اللمع للأشعري ص١٢٧-١٢٨. (٢) الإبانة للأشعري ص٤٠.
(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص١٣٨-١٣٩.
(٤) اللمع للأشعري ص٦٥. (٥) اللمع للأشعري ص٢٤.
(٦) مجرد المقالات لابن فورك ص٧٠.

المطلب الثاني: موضوعات علم أصول الفقه وأثرها في علم الكلام عند الأشعري

علم أصول الفقه هو الآلة التي من خلالها نستطيع الوصول إلى الثمرة التي هي معرفة الحكم الشرعي فيما يتعلق بالأحكام العملية، ونحن هنا نريد أن نرى أثر استخدام الأشعري لهذه الآلة، وكيف وظَّفها في إثبات أطروحاته الكلامية، وعليه فسيقوم الباحث ببيان ما أمكنه الوقوف عليه من مسائل أصولية عند الأشعري بصورة مختصرة، ثم يوضِّح كيف وظَّفها في إثبات مذاهبه الكلامية.

أولًا: أثر مباحث الحكم الشرعي عند الأصوليين في علم الكلام عند الأشعري

لم تكن مباحث الحكم الشرعي في زمن الأشعري واضحة ومتبلورة بالشكل الذي كانت عليه عند من أتى بعده من الأصوليين، لذلك فإنّنا سنقوم بملاحظتها وجمع ما يهمنا منها من سياقات كلامه في شتى ما وصلنا عنه من كتب ومصنفات، وسنقتصر هنا على ذكر ما كان له تأثير منها في مسائل علم الكلام عند الأشعري.

وإذا بدأنا بأقسام الحكم التكليفي فإنّا نلحظ أنّ الأشعري يجعل الواجب والفرض والمضيّق فعله ولا تخيير في تركه على كل حال في المعنى سواءً[1]، وقد استفاد الأشعري من تقسيمات الأصوليين للواجب إلى واجب عيني وواجب على الكفاية في بيان ما يجب معرفته على كل مكلَّف من أمور العقيدة وما لا يجب، فقد اعتبر أنّ المعرفة بالنّظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة الله تعالى وصفاته من الواجبات العينية التي لا يُجزئ فيها قيام البعض بها عن الباقين، وهذا هو حكم الواجب العيني الذي قرره الأصوليون في مباحث أصول الفقه[2].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

والمكلَّف الذي يتوجه إليه خطاب التكليف بالنّظر والاستدلال المؤدِّيين إلى معرفة الله تعالى وصفاته والإيمان به عند الأشعري هو البالغ العاقل، والبلوغ والعقل هما الشرطانِ اللذانِ حددهما الأصوليون للمكلَّف الذي يتوجه إليه التكليف بالأحكام الشرعية العملية، ويتوجه إليه الخطاب بالتكليف أوّل حال بلوغه، فإذا بلغ الإنسان فلا عُذر له في تأخير النّظر، ولا في ترك ما كُلِّف به إذا انتفت عنه العلل والموانع. وضابط العاقل الذي يتوجه إليه الخطاب بالتكليف عند الأشعري هو: مَن كان عالمًا بأكثر المنافع والمضار، الذي يستطيع التمييز بين الخير والشّر، ويصحُّ منه النظر والاستدلال، والاستشهاد بالشاهد على الغائب[1].

ومقصود الأشعري بالنّظر هنا هو: الفكرة والتأمل، وذلك بأن يُفكّر فيما يُشاهِد ليردّ إليه حكم ما لم يشاهد، فيعلم مماثلته لحُكمه من مخالفته[2].

ثانيًا: أثر مباحث الأدلة ودلالات الألفاظ في علم الكلام عند الأشعري

إذا تناولنا مباحث الأدلة الشرعية أو مصادر الأحكام ومواردها عند الأشعري، فإننا نجد أنّه قد عوَّل على نصوص القرآن الكريم وأساليبه، والسنّة وما رُوي من أخبار عن رسول الله ﷺ، وكذلك الإجماع، والقياس بأنواعه، مُوظفًا إياها جميعًا في نصرة آرائه الكلامية والاستدلال بها عليها.

فالقرآن الكريم عند الأشعري كلام الله غير مخلوق، وقد عقد لإثبات ذلك بابًا كاملًا في «الإبانة»، كما تناوله في مواطن أخرى من كتبه[3]، فهو عنده المصدر الأول للتلَقّي، والمرجع عند الاختلاف[4].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣، ٢٨٤.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٥.

(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٥، ٦٣، اللمع للأشعري ص٣٣ وما بعدها.

(٤) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٩.

والأشعري يفهم معاني الألفاظ الواردة في القرآن الكريم ودلالاتها وفقًا لسُنن اللغة العربية وتبعًا لنظامها؛ لأنه بها أُنزِل، ولو كان في القرآن غير اللغة العربية لَمَا أمكن تدبره، ولا معرفة معانيه[(١)]. وهذا يقودنا للحديث عن دلالات الألفاظ في القرآن الكريم كما هي عند الأشعري بصفته أحد علماء الأصول، وتسليط الضوء على كيفية توظيفه لهذه الدلالات بصبغتها الأصولية في خدمة علم الكلام عنده؛ إذ إنّ مبحث الدلالات في علم أصول الفقه من أكثر المباحث التي استفاد منها علماء الكلام وسخَّروها في خدمة مذاهبهم الكلامية.

النص والظاهر والمجمل عند الأشعري وأثرها في علم الكلام:

فإذا تناولنا النصّ ودلالاته عند الأشعري، فإنّه يُطلِق النصّ على «ما دلَّ على الحكم بظاهر الاسم»[(٢)]، ودلالة النصّ عنده تنقسم إلى ثلاثة أصناف: **الأول**: هو اللفظ الذي لا يحتمل إلّا معنًى واحدًا ولا يحتمل التأويل، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «النصّ». **الثاني**: هو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنًى مع رجحان أحد هذه المعاني على ما سواها، فيُقدَّم الأظهر الأجلى على ما دون ذلك منها، وهو ما يُسمّى بـ«الظاهر». **الثالث**: هو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنًى بدون رجحان أيّ واحد منها على الآخر، ولا سبيل إلى ترجيح أحد هذه المعاني على ما سواه إلّا بدليل، وهو ما يُطلَق عليه «المجمل»[(٣)].

ويتعلق باللفظ «الظاهر» عند الأشعري حُكمان:

الأول: وجوب العمل بالمعنى الظاهر ما لم يقم دليل يقتضي العدول عنه؛ لأنّ «القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلّا بحجّة وإلّا فهو على

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري ص١٢٩. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

ظاهره»(١). وقد أكّد على هذا الحكم في غير موضع من كتاب «الإبانة»(٢).

الحكم الآخر: هو أنّه يحتمل التأويل، أي: جواز صرفه عن ظاهره وإرادة معنًى آخر منه، كتخصيصه إن كان عامًّا، وحمله على المجاز لا على الحقيقة، وغيرها من وجوه التأويل(٣).

وقد وظّف الأشعري هذه الأحكام المختصة بالظاهر في نصرة آرائه الكلامية، وفي ردّه على المعتزلة؛ فقد استدل الأشعري بظاهر الآية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] على جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة، وبيَّن أنّه ليس لأحد أن يزيل القرآن عن ظاهره إلّا بدليل، ولا يوجَد دليل يصرف لفظ النّظر في الآية عن ظاهره فيبقى على ظاهره(٤).

ومن الأمثلة التي ورد فيها الدليل عند الأشعري على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ظاهرٍ آخر بدليل، ما ذكره في إثبات اليَدَيْن لله عزّ وجلّ دون الأيدي، حيث إنّه صرف لفظ الأيدي الوارد في قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] وحمله على اليَدَيْن بدليل الإجماع(٥).

وإذا كان الأشعري يُؤوِّل بعض الألفاظ إلى ما تحتمله بدليل معتبر، فإنه رفض تأويل بعض المعتزلة والجهمية والحرورية للفظِ الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بالاستيلاء؛ وذلك لأن المعنى الذي أَوَّلوا إليه لا يحتمله اللفظ في هذا السياق للآية، كما يُفهَم من كلامه في الرّد عليهم(٦).

---

(١) الإبانة للأشعري ص٤٠.
(٢) الإبانة للأشعري ص١٣٨-١٣٩.
(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص١٣٩، مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.
(٤) انظر: الإبانة للأشعري ص٤٠.
(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص١٣٧.
(٦) انظر: الإبانة للأشعري ص١٠٨ وما بعدها.

الحقيقة والمجاز عند الأشعري وأثرها في علم الكلام:

أما إذا انتقلنا للحديث عن الحقيقة والمجاز وكيف وظّف الأشعري أحكامهما في إثبات معتقده، فإنّه كان يذهب إلى أنّ حقيقة الشيء هي: «نفس الشيء إذا كان فيما يوصَف به الشيء ويرجع إلى نفسه. وحقيقته: معناه الذي يُشتقُّ الوصف منه إذا كان جاريًا مجراه، كقولنا «أسود» و«متحرك» و«طويل» و«قصير» و«عالم» و«قادر» و«متكلم»، حقيقةُ جميع ذلك وما يجري مجراه: معانيه التي منها تُشتقُّ هذه الأوصاف»[١].

والمجاز: مأخوذ مِن التجوُّز، ومِن قولهم: «جُزتُ المكان؛ إذا عبرتَه»، غير أنّه إذا استُعمِل لفظ المجاز مع القول، فيكون من قبيل التوسع في العبارة وليس بحقيقة[٢].

والمجاز في الأقوال والألفاظ في اصطلاح الأشعري: هو تجوُّزٌ بها عمّا وُضِعت له إلى ما لم تُوضَع له، كقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا إرادة في الحقيقة للجدار، وكقوله تعالى: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، والمكر يقع فيهما لا لهما[٣].

والأصل في الألفاظ والأقوال عند الأشعري أنها تُحمَل على الحقيقة على الأظهر من مذهبه، ولا يُصرَف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلّا بدليل، وهذا الدليل إمّا أن يكون من العقل أو السّمع أو الحال المقترنة بالألفاظ والأقوال[٤].

وانطلاقًا من هذا الحكم للحقيقة والمجاز عند الأشعري فإنّه كان يَحمل جميع الآيات التي تتحدث عن رؤية الله على الحقيقة، أي: عن طريق العين التي

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٧.
(٤) انظر: اللمع للأشعري ص٦٥، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦، ١٩١.

في الوجه، ولا يجوز تأويلها وصرفها من الحقيقة إلى المجاز، كأن نقول: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ يعني: منتظرة، إلّا بدليل، وكذلك لا يجوز اعتبار أنّ معنى قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، أي: إلى ثواب ربها ناظرة؛ لأن «ثواب الله غيره، ولا يجوز أن يُعدَل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة. ألا ترى أنّ الله تعالى لما قال: صلُّوا لي واعبدوني، لم يجُزْ أن يقول قائل: عَنَى غيرَه»(١).

العموم والخصوص عند الأشعري وأثرهما في علم الكلام:

وفيما يتعلق بأحكام العموم والخصوص عند الأشعري واستفادته منها في توجيه آرائه الكلامية، فلم يقف الباحث على تعريف يخصُّ الأشعري للعام والخاص إلّا فيما أورده ابن فورك عنه في «مجرد المقالات»، حيث نقل القول عن الأشعري أنّه كان يقول: «الخاصّ: الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك يُعلَم بظاهر اللفظ. والعامّ: الذي فيه اشتراك يُعلَم بغيره»(٢).

ويُلحَظ من خلال هذا التعريف أنّ الأشعري لم يُثبِت صيغة للعموم، بل اعتبر ما كان من الألفاظ على صيغة العموم مشتركًا، ولم يقطع فيه بعموم ولا بخصوص، والذي يميّز العامّ عن الخاصّ بحسب تعريفه هو القرائن التي تصاحب اللفظ العام.

والحقيقة أنّه قد وقع تعارض في آراء الأشعري بخصوص صيغة العموم؛ فالناظر في كتاب «الإبانة» يجد أنّه يُجري الكلام على عمومه وظاهره إلّا إذا أتى دليل يُخصِّص هذا العموم، بمعنى أنّ الأشعري في «الإبانة» يُثبِت للعموم صيغة تخصّه(٣)، أمّا إذا نظرنا فيما قرره الأشعري في كتاب «اللمع»، فإنّه من السهل جدًّا ملاحظة عدم إثباته صيغة للعموم، وعليه فإنّ الذي يحدد المقصود من الكلام هو القرائن التي تقترن به؛ فإذا اقترن باللفظ ما يُفيد العموم فإنّه يُعتبَر لفظًا عامًّا عند

---

(١) اللمع للأشعري ص٦٥-٦٦.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.
(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص٦٣-٦٤.

الأشعري، وإن اقترن به ما يفيد الخصوص حُمِل عليه، وإذا خلا من القرائن بقي على الوقف فلا يُحكَم فيه بعموم ولا خصوص[١].

وإذا ثبت الخلاف في أقوال الأشعري في هذه المسألة، فإنّ الذي يميل إليه ابن فورك ويُرجِّحه هو القول بالوقف، أي: عدم إثبات صيغة للعموم، وعبّر عن هذا بأنّه ظاهر مذهب الأشعري في المسألة، ويعتَبرُ القول الآخر له قولًا غير معروف ولا مشهور عنه[٢].

وجمهور من تناول رأي الأشعري من العلماء في هذه المسألة نسبوا إليه القول بالوقف وعدم إثبات صيغة للعموم[٣]، ولم ينقل الرأي الآخر عنه إلّا الصيرفي كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط»[٤]، وكذلك نقل القول عن الأشعري بإثبات صيغة للعموم ابن برهان في «الوصول»[٥].

وإذا أخذنا بما رجحناه، فإنّا نستطيع فهم ما تناوله الأشعري في الباب الذي عقده عن الكلام في العام والخاص والوعد والوعيد من كتاب «اللمع»، حيث إنّه وظّف مذهبه في صيغة العموم في الرد على المعتزلة الذين قالوا بوجوب معاقبة الله لكل عاصٍ، ووجوب إثابة الله لكل مطيع، استدلالًا بعموم الآيات الواردة في الوعد والوعيد، حيث إنّه أورد عدة آيات، واعتبر الحكم الوارد فيها بدخول النار للفجار، وللذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وللذين يقتلون أنفسهم، وللذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا؛ لا يمكن أن تُحمَل على الكل دون البعض ولا على البعض

---

(١) انظر: اللمع للأشعري ص١٢٧-١٢٨.   (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٥.

(٣) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٥١، البرهان للجويني، ١: ٣٢٠ وما بعدها، التلخيص للجويني ٢: ١٩، قواطع الأدلة للسمعاني ١: ٢٨٤، المستصفى للغزالي ٢: ١١٢، الإحكام للآمدي ٢: ٢٤٦-٢٤٧، وغيرها.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣: ١٩.

(٥) انظر: الوصول إلى الأصول للبغدادي ١: ٢٠٦.

دون الكل إلّا بدليل؛ إذ إنّ الصِّيَغ التي وردت بها الآيات تَرِد في اللغة مرّةً ويُراد بها الـكل، وتَـرِد أخرى ويُراد بها البعض، ولا يُحكَم لإحدى هذه الصِّيَغ على الأخرى إلّا بدليل(١). وهذا ما ذكره كذلك ابن فورك في «مجرد المقالات»(٢).

وبمثل ما استدل به الأشعري على المعتزلة في آيات الوعيد، ردَّ عليهم كذلك في آيات الوعد فقال: «وليس قول من قال: إنّ الآيات في الوعيد عامة، والآيات الأُخر خاصة، أوْلى من قالبٍ قَلَبَ القصّة، وجعل آيات الوعيد خاصة، والآيات الأُخَر عامة»(٣).

ونستفيد من هذا معرفة مذهب الأشعري في مسألة تعارض العمومَين، وكيف استخدمها لإثبات ما يعتقده في آيات الوعد والوعيد، حيث إنّ الأشعري بصفته الأصولية يذهب إلى أنّه إذا تعارض عمومانِ ولا يوجَد مُرجِّح لأحدهما تساقَطَا، وبناءً على مذهبه هذا في أصول الفقه فإنّه ردّ على المعتزلة الذين استدلوا بعموم آيات الوعد على وجوب إثابة الله لكل طائع، وبعموم آيات الوعيد على وجوب معاقبة الله لكل عاصٍ، وقرر ما ذهب إليه من عقيدة أهل السنّة والجماعة في أنّ أمرهم موكول إلى الله تعالى؛ إن شاء عذبهم بعدله، وإن شاء عفا وتجاوز عنهم برحمته وفضله.

تخصيص العموم عند الأشعري وأثره في علم الكلام:

ومما يتصل بمباحث العموم والخصوص عند الأشعري مسألة تخصيص العموم، ومدى الاستفادة منها في نصرة توجهاته الكلامية، وإذا كان الأشعري لا يُثبت للعموم صيغةً إذا عُدمت القرائن، فإنّ حديثنا هنا عن تخصيص العموم لا يُفهَم إلّا في إطار ورود قرينة أفادت العموم من النص، فإذا ورد نصٌّ ووردت قرينة تفيد عموم هذا النص فلا مانع حينئذٍ من إجراء ما يجري على الألفاظ العامة من التخصيص إذا ورد الدليل به.

---

(١) انظر: اللمع للأشعري ص١٢٧ وما بعدها.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٥.
(٣) اللمع للأشعري ص١٢٩.

وقد استفاد الأشعري مما ذهب إليه في أصول الفقه من تخصيص العموم في إثبات رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة، حيث إنّه قد تعارض بهذا الشأن خبَرانِ، مفاد **الأوّل** منهما عدم إمكان إدراك الأبصار لله عزّ وجلّ من خلال قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأمّا **الخبر الثاني**: فمفاده إمكانية النّظر إلى الله عزَّ وجلّ يوم القيامة، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ففي هذه الحالة يرى الأشعري أنّ تخصيص النّظر إلى الله عزّ وجلّ بوقت مخصوص ـ كما في الآية الثانية ـ يُبيِّن إجمال الآية الأولى، وعليه يجب حمل الآية الأولى على الثانية(١).

وهنا يُلحَظ أنّ ابن فورك استخدم لفظ البيان لا التخصيص، وبعد التحقق مما أورده ابن فورك بهذا الشأن، تبيّن للباحث أن ابن فورك لم يُفرِّق بين التخصيص والبيان للعموم، وإنّما عدّهما شيئًا واحدًا باعتبار أنّ كلَّ تخصيص بيان ولا عكس، أو باعتبار أنّ التفريق بينهما إنما جرى بعده، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال النصوص التي أوردها في «مجرد المقالات»(٢).

المفهوم عند الأشعري وأثره في علم الكلام:

في البداية فإنّه ليس من السّهل الحديث عن مفهوم المخالفة عند الأشعري؛ إذ إنّ الحديث عن هذا الموضوع لم يكن قائمًا ولا واضحًا لا عند الشافعي ولا عند مَن أتى بعده من الشافعية إلى زمن الأشعري نفسه.

ولعل هذا هو سبب عدم وقوف ابن فورك على أي نصٍّ للأشعري بهذا الخصوص، مما اضطره لتخريجه على أصل الأشعري في الوقف في صيغ العموم والأمر والنّهي، حيث إنّ ابن فورك بنى عدم أخذ الأشعري بمفهوم المخالفة بناءً

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦، ١٩٨.

على هذا الأصل، فقال: «ويحتمل على أصله ألّا يكون فيه دليل على المخالفة وأن يجري الكلام في ذلك مجرى الكلام في الأمر والعموم والأفعال، لأجل ما فيها من الاشتراك»(١).

ومع هذا فقد نُسِب للأشعري القول بالأخذ بمفهوم المخالفة، بل إنّ الذين قالوا بأخذ الأشعري بمفهوم المخالفة إنما توصّلوا لذلك من خلال نصٍّ للأشعري نفسه في كتاب «الإبانة»، حيث قال في ردّه على المعتزلة في مسألة رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة: «وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فحجبهم عن رؤيته ولا يَحجب عنها المؤمنين»(٢)، حيث إنّ مفهوم المخالفة لعدم رؤية الكافرين لله عزّ وجلّ يوم القيامة هو إمكان رؤية المؤمنين له.

ومع صعوبة الجزم بأخذ الأشعري بمفهوم المخالفة، فإنّ النصّ الذي أورده في «الإبانة» فيه مثالٌ على توظيف العمل بالمفهوم في إثبات مسألة رؤية الله عزّ وجلَّ من مسائل العقيدة، وفي نهاية الحديث عن موضوع الدلالات فإنّ كلّ ما بينّاه عن الأشعري في دلالات الألفاظ في القرآن، فإنّه يُقال بمثلها في السنّة؛ إذ إنّ القرآن والسنّة قد وردا باللغة العربية، وكل ما كان بهذه اللغة من نصوص فإنّه يُحمَل في دلالاته على ما ورد فيها.

السنّة عند الأصوليين وأثرها في علم الكلام عند الأشعري:

أما بالنسبة للسنّة فقد صرّح الأشعري بالتمسّك بها، وأنه يأخذ بها ولا يرُدُّ منها شيئًا، فقال في ذلك: «وجملة قولنا: أنّا نُقِرُّ بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثِّقات عن رسول الله ﷺ، لا نرُدّ من ذلك شيئًا»(٣).

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩. (٢) الإبانة للأشعري ص٤٦.
(٣) الإبانة للأشعري ص٢١.

وقد اعتبر الأشعري الاجتهاد في طلب أخبار النبي ﷺ والاحتياط في عدالة الرواة واجبًا؛ ليكون الناس فيما يعتقدونه على يقين[١]. كذلك فإن ما صحَّ من الأخبارِ عن النبي ﷺ حجّة ودلالة لمن أتى بعده[٢]؛ لذلك فإذا صحت الرواية عن رسول الله ﷺ فهو يُسَلِّم بها، كما بيَّن عند حديثه عن مفهوم الإيمان عنده، حيث قال: «وأنّ الإيمان قول وعمل، يَزيد وينقص، ونسلِّم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ»[٣].

وخُلاصة مذهب الأشعري في الاستدلال بالسنّة: هو ما ذكره في «رسالته إلى أهل الثغر»، حيث قال في الإجماع الثالث والأربعين من جملة الإجماعات التي ساقها: «وأجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النَّقل من سائر سنَّته، ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، وردّ كل ما لم يحط به علمًا بتفسيره إلى الله مع الإيمان بنصّه، وأنّ ذلك لا يكون إلّا فيما كُلِّفوا الإيمان بجملته دون تفصيله»[٤].

وهذا النَّص من الأشعري يؤكد اعتداده بالسنة، سواء منها المحكَم والمتشابه، وأنّ التسليم لا يكون إلّا في المجملات، كما يؤخَذ منه عدم اشتراط التواتر لثبوت السنّة، وإنما اكتفى بثبوت النّقل وصحته كما أشار إلى ذلك في هذا النص وفي غيره من النصوص[٥].

وقد احتجّ الأشعري بالسنّة على إثبات كثير من مسائل الاعتقاد، فأثبت بها رؤية الله

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١١٠.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١١٣.

(٣) الإبانة للأشعري ص٢٧.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٦٦-١٦٧.

(٥) انظر: اليقيني والظني من الأخبار لحاتم العوني ص٢٣.

عزّ وجلَّ يوم القيامة[١]، واستدل بها على أنّ الله عزّ وجلَّ يُقلِّب قلوب عباده بين إصبعين من أصابعه[٢]، والأشعري يُثبِتُ بالسُّنة العديد من مسائل العقيدة التي نفاها المعتزلة وغيرهم، كالقول باستواء الله عزَّ وجلَّ على العرش استواءً يليق بجلاله[٣]، وإثبات اليدَين لله عزَّ وجلَّ[٤]، وإثبات القدَر[٥]، والقول بشفاعة رسول الله ﷺ[٦]، والقول بعذاب القبر[٧]، والحوض[٨]، كذلك يُصدِّق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل في نزول الله عزَّ وجلَّ إلى السماء الدنيا، وسائر ما نقلوه وما أثبتوه[٩]، وسائر هذه المسائل إنما وردت بخبر الآحاد، فثبت بذلك أخذ الأشعري بأخبار الآحاد في إثبات العقائد.

الإجماع عند الأصوليين وأثره في علم الكلام عند الأشعري:

أمّا الدليل الثالث من الأدلة الشرعية التي يحتجُّ بها الأشعري ـ وهو الإجماع ـ فظاهر من كتبه أخذه بالإجماع، وتعويله عليه في إثبات العقائد؛ فها هو ذا يقول في «الإبانة»: «ونُعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب رَبِّنا عزَّ وجلَّ، وسُنّة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم»[١٠].

وقد وضع الأشعري جملةً من القواعد والشروط للأخذ بالإجماع، حيث بيّن أنه إذا أجمع السلف على مسألة فإنه لا يجوز الخروج عن إجماعهم، وساق الإجماع على ذلك، فقال: «وأجمعوا على... أنه لا يجوز لأحد أن يخرج عن

---

(١) الإبانة للأشعري ص٢٥.
(٢) الإبانة للأشعري ص٢٦-٢٧.
(٣) الإبانة للأشعري ص١١٠-١١٢.
(٤) الإبانة للأشعري ص١٢٥-١٢٦.
(٥) الإبانة للأشعري ص٢٢٥ وما بعدها.
(٦) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٧، ٢٤١.
(٧) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٧، ٢٤٧.
(٨) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٧، ٢٤٥.
(٩) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٩، ١١٠-١١١.
(١٠) الإبانة للأشعري ص٢٩، ٣٠.

أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه... لأن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم»[١].

ويُقسّم الأشعري الإجماع إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، والذي يهمنا منها هو تقسيمه للإجماع باعتبار القطع والظنّ إلى إجماع قولي أو هو ما يُقطَع بغيبه بحسب عبارة الأشعري، وهو الإجماع الذي ينتشر عن الكل قولًا وعملًا مع انقراض جملتهم على ذلك وعدم الخلاف بينهم[٢]. وإلى إجماع سكوتي، أو الذي لا يُقطَع بغيبه، وهو الإجماع الذي ينتشر في بعضهم قولًا وفي بعضهم بلاغًا مع السكوت وعدم الإنكار والانقراض على ذلك. ويُمثِّل الأشعري لهذا النوع من الإجماع بمسألة رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة، وبمسألة الشفاعة لأهل الكبائر من أمّة محمد ﷺ، وما إلى ذلك من العقائد[٣].

وقد أشار الأشعري في كتابَي «الإبانة»[٤] و«اللمع»[٥] إلى الإجماع السكوتي عندما تناول مسألة إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والاحتجاج على إمامته بالإجماع، وردّه على مَن شكّك بصحة الإجماع بقوله: إنّ باطن عليٍّ والعباس كان بخلاف ظاهرهما، حيث إنّ الرافضة كانوا يقولون: إنّ عليًّا هو المنصوص على إمامته، والراوندية تقول: إنّ العباس هو المنصوص على إمامته، فلما بايع عليٌّ والعباس أبا بكر على الإمامة، قال قوم: إنّ باطن علي والعباس كان على خلاف ظاهرهما، فردَّ عليهم الأشعري بقوله: «ولا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي والعباس خلاف ظاهرهما، ولو جاز هذا لمدّعيه لم يصح إجماعٌ، وجاز لقائل أن يقول ذلك في كل إجماع للمسلمين. وهذا يُسقِط حُجّة الإجماع؛ لأن الله تعالى

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٧٣-١٧٤.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣-١٩٤.

(٤) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٥٦-٢٥٧.

(٥) انظر: اللمع للأشعري ص١٣٣-١٣٤.

لـم يتعبدنا فـي الإجماع بباطن الناس، وإنّما تعبدنا بظاهرهـم، وإذا كان كذلك فقد حصل الإجماع والاتفاق على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه»[١].

والأشـعري فـي أصول الفقه يذهب إلـى أنّ إجماع أيِّ عصر من العصور مُلزِم للعصـر الـذي يليه[٢]، كذلك فإنّه كان يعتبـر اختلاف عصر من العصور على قولَين مُلزِم لمن يليهم، فيحرم عند الأشـعري إذا اختلفوا على قولين إحداثُ قول ثالث، بنفس الطريقة التي إذا أجمعوا فيها على قول واحد حرُم إحداث قولٍ ثانٍ[٣].

وبنـاءً علـى هذا الرأي كان الأشـعري يُنكِـر على المعتزلة قولهـم بالمنزلة بين المنزلتَين، حيث إنّ المسلمين قبل المعتزلة كانوا قد اختلفوا في مرتكب الكبيرة من أهل الملّة على قولَين، فاعتبره المرجئة مؤمنًا، وعدّه الخوارج كافرًا، فأتى المعتزلة وأنكروا قول الجميع واعتبروا مرتكب الكبيرة لا مؤمنًا ولا كافرًا، «فخرقوا الإجماع فكانوا محجوجين بمَن مضى من الأمة في إجماعه على خلاف قولهم»[٤].

وكذلك استفاد الأشعري من مذهبه في الإجماع في أصول الفقه في الرّد على المعتزلة، ومن قواعد الإجماع التي وظّفها الأشعري لهذا الغرض ما ذكره ابن فورك في «مجرد المقالات» أن الأشعري كان يقول: «الحكم إذا ثبت بإجماع أنّه لا يزول بالخـلاف»[٥]، ومعنـى قوله هذا أنّه إذا ثبت الإجماع على حكم معيّن فإنّه لا يجوز نقضُه بخلاف بعده، ويضرب الأشعري لنا مثالًا لهذا بحكم الفاسق من أهل القِبلة، حيث إنّهم أجمعوا على أنّه قبل أن يرتكب الكبيرة أنّه كان مؤمنًا، واختلفوا فيه بعد ما ارتكب كبيرته في زوال اسم الإيمان عنه، فهنا يقرر الأشعري أنّه يبقى مؤمنًا بناءً

---

(١) الإبانة للأشعري ص٢٥٧. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

(٥) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.

على أنّه لا يزول ما ثبت بالإجماع بالخلاف، وهذا ما يسميه الفقهاء «استصحاب الحال»(١).

وقد نبّه دانيال جيماريه عندما ساق هذه المسألة عند الأشعري على أنّ المقصود بالاستصحاب هنا هو ما كان يصطلح عليه المتقدمون بـ«استصحاب الإجماع في محل الخلاف»(٢).

واستند الأشعري إلى الإجماع في إثبات العديد من مسائل العقيدة، وردّ به على مَن أنكر شيئًا منها، ولا أدلّ على ذلك من الإجماعات التي ساقها في «رسالته إلى أهل الثغر»، التي بلغ عددها واحدًا وخمسين إجماعًا في شتى مسائل الاعتقاد(٣)، وقد عَنْوَن لهذه الإجماعات بقوله: «باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نُبِّهوا بالأدلة عليها وأُمِروا في وقت النبي ﷺ بها»(٤). وفي قوله: «نُبِّهوا بالأدلة عليها» إشارة إلى أنّ هذه الإجماعات مستنِدة إلى أدلة من الكتاب والسنّة، وقد أورد الإمام الأشعري مع بعض الإجماعات أدلتها من القرآن والسنة، إلّا أنه لا يشترط أن يُنقَل مع الإجماع مستنده، كما هو مذهب عامة الأصوليين.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الإجماع عند الإمام الأشعري يُخصِّص القرآن، وهذا ما أثبته عند حديثه عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، حيث قال: «نحن نخصُّ القرآن بالإجماع وبالدليل، فلَمَّا ذَكر الله عزَّ وجلَّ نفسه وملائكته، ولم يُدخِل في ذِكر الملائكة جبريل وميكائيل وإن كانا من الملائكة [بالإجماع]، ثم ذكرهما بعد ذلك، كأنه

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.

(2) Gimaret, La Doctrine d’al-Ash‘ari, p.543.

(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١١٧-١٧٧.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١١٧.

قال: الملائكة إلّا جبريل وميكائيل، ثمّ ذكرهم بعد ذكر الملائكة فقال: وجبريل وميكائيل»[١].

القياس عند الأصوليين وأثره في علم الكلام عند الأشعري:

والقياس ـ الذي هو الدليل الرابع عند الأشعري ـ معدودٌ عنده دليلًا على صحة الحجاج والنّظر، وقد وظّفه في إثبات معتقده، والرّد على خصومه. ومفهوم القياس عند الأشعري ـ كما بينّه عندما تناول مسألة جواز إعادة الخلق ـ هو: «الحكمُ في الشيء بحكم مِثلِه، وجَعْلُ سبيل النَّظيرِ ومجراهُ مجرى نَظيرِه»[٢].

ولا بُدَّ في القياس من أصلٍ يُقاس عليه، والأصل المتفق عليه الذي يُقاس عليه عند الأصوليين في الأحكام العملية هو النصوص من الكتاب والسنة، أما في مسائل العقليات فالأصل الذي يُقاس عليه عند الأشعري هو الأصول المتفق عليها في العقل والحسّ والبديهة، فالمسائل المتعلقة بالسمع تُرَد إلى السمع، والمسائل المتعلقة بالعقليات تُرَد إلى أدلة العقول دون أن تخلط السمعيات بالعقليات، ولا العقليات بالسمعيات[٣].

ومن مفهوم القياس عند الأشعري، والقاعدة التي وضعها في الأصول التي تُقاس عليها مسائل الكلام؛ يتوضح لدينا أنّ الذي يقصده بالقياس في هذا الموضع إنما هو القياس العقلي، القائم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولَى، وغيرها من أنواع القياس العقلي.

وعندما تعرّض الأشعري للحديث الذي اعتَرضَ فيه رجلٌ على ولادة امرأته غلامًا أسودَ، فردّه النبي ﷺ إلى شيء يعرفه، وهو الإبل، وقاس ولده الأسوَد على

(١) الإبانة للأشعري ص٦٤.
(٢) اللمع للأشعري ص٢٢.
(٣) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٥.

ما قد يكون في الإبل الحُمر من السواد بجامع نَزْعة العِرْق[(١)]، فقال بعدما أورد هذه الرواية: «فهذا ما عَلَّم الله نبيَّه من ردِّ الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشَّبَه والنَّظير»[(٢)]. فجعل الحديث دليلًا وقاعدةً يستند إليها في ما يذهب إليه من قياس الشَّبه.

وقد استخدم الأشعري جميع هذه الأنواع من القياس لإثبات معتقده، وللردِّ على خصومه، فاستخدم قياس الغائب على الشاهد في مواطن عديدة من كتبه، منها على سبيل المثال: في إثباته بأنَّ الله سميع بصير، حيث قال في إجابته على من سأل عن ثبوت هاتين الصفتَين لله عزّ وجلَّ: «قيل له: لأنَّ الحيَّ إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وُجِدت فهو سميع بصير، فلمّا كان الله تعالى حيًّا لا تجوز عليه الآفات من الصَّمم والعَمى وغير ذلك ـ إذ كانت الآفات تدلُّ على حدوث مَن جازت عليه ـ صحَّ أنه سميعٌ بصير»[(٣)].

ومن أمثلة قياس الغائب على الشاهد كذلك قولُ الأشعري في إثبات رؤية الله عزَّ وجلَّ بالأبصار: «ومما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنّه ليس موجود إلّا وجائز أن يُرِيناه الله عزَّ وجلَّ، وإنما لا يجوز أن يُرَى المعدوم، فلما كان الله عزَّ وجلَّ موجودًا مُثبتًا كان غير مستحيل أن يُرِينا نفسه عزَّ وجلَّ»[(٤)].

أما فيما يتعلق بقياس الأولى فقد استخدمه الأشعري في إثبات صفات الكمال لله عزَّ وجلَّ ونفي صفات النَّقص عنه. ومن الأمثلة على ذلك إثباتُ الإرادة والقدرة لله عزّ وجلَّ، وقد جاء ذلك في جوابه لمن سأله عن الدليل على جواز إعادة الخلق، حيث قال في جوابهم: «الدليل على ذلك أنّ الله سبحانه خَلَقَه أولًا لا

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب اللعان، ح١٥٠٠، ٢: ١١٣٧.

(٢) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٢.

(٣) اللمع للأشعري ص٢٥.

(٤) الإبانة للأشعري ص٥١-٥٢.

على مِثالٍ سَبَق، فإذا خَلَقَه أولًا لم يُعيه أن يَخلقه خلقًا آخَر، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]، فجعل النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنها في معناها»(١). ومفاد هذا الاستدلال أنّ هذه الآية فيها استدلال على أنّ الله تعالى قادر على أن يبعث الخلائق من قبورهم بقياسٍ من باب أَوْلى، أي: قيسوا إحياءكم من القبور على خلقكم في المرة الأولى، فكما أنّكم سلّمتم بأنّ الله قادر على خلقكم في المرة الأولى، فمِن باب أولى يجب أن تسلِّموا بأنّ الله قادر على بعثكم من القبور؛ لأنه بمقياس البشر ـ ولله المثل الأعلى ـ الذي يفعل الشيء أول مرّة يمكن أن يُعيد صُنعه ثانيةً من باب أَوْلى.

وإذا أمعنّا النّظر في بعض الطرق التي يُثبت بها الأشعري ما يذهب إليه من أمور الاعتقاد، فإنّ الباحث يستطيع أن يقول: إنّه يأخذ بقياس العكس، ويعتبره حُجةً تثبت به العقائد، ومن الأمثلة على ذلك إثباته إرادة الله، وأنّ كلامه عزَّ وجلَّ غير مخلوق بهذا النوع من القياس، حيث قال في معرض ردِّه على المعتزلة: «فإن قالوا: لا يجوز أن يكون علم الله مُحدَثًا؛ لأن مَن لم يكن عالمًا ثم عَلِم لَحِقه النُّقصان. قيل لهم: ولا يجوز أن تكون إرادة الله مُحدَثة مخلوقة؛ لأن مَن لم يكن مريدًا ثم أراد، لحقه النُّقصان، وكما لا يجوز أن تكون إرادته تعالى مُحدَثة مخلوقة، كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدَثًا مخلوقًا»(٢). فوجوب كمال الله عزَّ وجلَّ وعدم نقصانه يُستدَل به على قِدَم إرادته وكلامه.

وفي الختام، هذا ما أمكن الباحث الوقوف عليه من مسائل كلامية عند الأشعري ظهر فيها تأثره بعلم أصول الفقه، وفي ذلك دلالة على مدى العلاقة بين

---

(١) اللمع للأشعري ص٢١.

(٢) الإبانة للأشعري ص١٦٢-١٦٣.

العِلمَين، وتأكيد لفكرة التكامل بين العلوم، وستكتمل الرؤية عن هذه العلاقة بعدما نتناول المسائل الأصولية ونُبيِّن مدى تأثرها بعلم الكلام عند الأشعري، وهو ما سيتكفل الفصل الأخير من هذه الدراسة ببيانه.

الفصل الرابع
مقدمات عامة لمباحث أصول الفقه
عند أبي الحسن الأشعري

تمهيد

يسعى الباحث في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على ما استطاع الوقوف عليه من مقدمات جرت عادةُ كثيرٍ من علماء الأصول من المتكلمين بَدْء مصنفاتهم الأصولية بها، ليكون هذا الفصل فاتحة الحديث عمّا استطعنا الوقوف عليه من مسائل أصولية عند أبي الحسن الأشعري في شتى مباحث أصول الفقه، التي سنُفرِد لكل مبحث منها فصلًا مستقلًّا، حيث سنتناول في هذا الفصل المقدمات على اختلاف أنواعها، ونُتبِعه بفصل للحديث عن مباحث الحكم في نظر الأشعري، وفصل آخر نتناول فيه موضوع البيان ودلالات الألفاظ في فكر الأشعري الأصولي، ونختم المباحث الأصولية عنده بفصل عن أدلة الأحكام، ونتبعه بخلاصة نُبرِز فيها أهم خصائص الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري؛ وذلك من أجل بناء صورة علمية متكاملة للعناصر المعرفية والمنهجية التي تشكِّل فكره التشريعي بخصوص الأحكام الشرعية ومداركها، والأدلة وطرق استفادة الأحكام منها، وعلاقة الأدلة بعضها ببعض، وما إلى ذلك من مسائل البحث الأصولي.

ولتحقيق ذلك لا بدَّ من الوقوف أولًا على الآراء الأصولية للأشعري من مظانها المتوفرة بين أيدينا، وهذا أمر يشكِّل تحديًا علميًّا للبحث؛ نظرًا لأنّه لم يصل إلينا شيء من كتب الأشعري المتعلقة بأصول الفقه، وعليه فسيعتمد الباحث على منهجية تكاملية للتوصل إلى آراء الأشعري الأصولية، ومن ثَم تحقيق نسبتها إليه، ومعرفة الراجح منها، بحيث تتمثَّل هذه المنهجية في الوقوف ابتداءً على ألصق المصادر بالإمام الأشعري، والمتمثِّلة في كتبه الكلامية التي وصلت إلينا، واستقرائها،

واستخراج المسائل الأصولية منها، ولا سيما المسائل الأصولية المتعلقة بعلم الكلام أو التي لها صلة به.

وبعد ذلك سوف ينتقل الباحث إلى أوثق المصادر التي سجَّلت مقالات الأشعري وآراءه الأصولية، وفي هذا الصّدد توفَّرَ لدينا مصدر واحد، وهو لأبي بكر ابن فورك، أحد أعلام الطبقة الثانية من تلاميذ الأشعري؛ إذ إنه لا توجَد إلا واسطة واحدة بينهما، ونعني بذلك كتابه «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» الذي قام فيه بنقل وتلخيص مجموعة كبيرة من النصوص انتخبها من كتب الأشعري التي لم تَصِل في أغلبها إلينا، وخصّ منها فصلًا لإبانة مذاهب الأشعري في باب أصول الفقه(١).

وقد أفصح ابن فورك في غير موضع من كتابه عن المنهج الذي اعتمده في نقل مقالات الأشعري وسرد نصوصه، حيث قال: «وقد كنّا شَرَطنا في أوّل الكتاب أنّا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصًّا منه عليه في كتاب له معروف، وننسبه إلى ذلك الكتاب إذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكره الحكاية عنه لشهرته. وإن لم نجد عنه فيه نصًّا عليه، ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تُبنى، نسبناه إليه على هذا الوجه. وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنّه معنى مذهبه.

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠-٢٠٢. هذا إن غضضنا الطرف عن بعض ما أخذه شيخ الإسلام ابن تيمية على ابن فورك في هذا الكتاب، حيث أشار ابن تيمية إلى أنّ ابن فورك ربما أخطأ في تخريج بعض المسائل على أصول الأشعري في بعض المواضع، وربما انتصر في بعض المواضع لما يراه هو الحق، ونَسَبَه للأشعري على أنه مذهبه. وهذا طبعًا لا يبطل الاحتجاج بما نقله ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري ولا يُلغيه ولا يُقلّل من شأنه؛ إذ إنه كيف نردُّ نقولات ابن فورك وهو أحد الأئمة القائمين بالمذهب الأشعري، والمتفردين بالنقل عن كتب الأشعري التي لا نعرف منها سوى عناوينها؟ انظر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية ٢: ٣٤٥ و٣٤٧.

وقلنا في جميع ذلك: إنه كان يقول كذا وكذا»[١].

فظاهر من هذا أنّ كتاب ابن فورك يحوي نصوصًا أصوليةً حرفيةً من كتب الإمام الأشعري، مع حرصه دائمًا على ذكر اسم الكتاب الذي أخذ منه النص، وكذلك أورد ابن فورك من المسائل ما هو مخرَّج على أصول الأشعري وقواعده، وفي المسائل التي اختلف فيها قول الأشعري رجّح ابن فورك ما يراه أولى بمذاهب الإمام وألْيَق بأصوله على حسب ما نصّ عليه في المقدمة[٢]، ولعل هذا القسم الأخير هو الذي وقع عليه انتقاد ابن تيمية لابن فورك.

وتجدر الإشارة هنا إلى الترتيب الذي اتبعه ابن فورك للمسائل والمقالات الأصولية التي أوردها في الفصل المتعلق بأصول الفقه عند الأشعري، حيث ابتدأ بتعريف الفقه، ثم انتقل للحديث عن الدلالات، وأتبعها بذكر الأدلة، فتناول فيها الكتاب والسنة والإجماع، ثم دخل في الحديث عن البيان، وتكلم بعد ذلك عن النسخ، ثم انتقل إلى موضوع الأخبار، وأردفه بذكر الاجتهاد والقياس، وختم بالحديث عن استصحاب الحال[٣]. ولا ندري هل هذا الترتيب هو حسب ما رتب الأشعري المباحث الأصولية في مصنفاته الأصولية، أم إنَّه اجتهاد من ابن فورك؟

أمّا المستوى الثالث الذي نتوصل من خلاله إلى ما نُقِل عن الأشعري من آراء وأقوال في مسائل أصول الفقه، وهو ما نُقل إلينا منها في ثنايا كتب الفقه والأصول، حيث إنّ الباحث سيقوم باستقراء ما أمكنه من كتب الفقه والأصول التي نقلت إلينا شيئًا من أقوال الأشعري وآرائه الأصولية، وإثباتها، وتحليلها وتركيبها في سياق الأصول العامة التي ارتضاها لنفسه في كتبه، وما نقله عنه ابن فورك في «مجرد مقالاته».

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣٩. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٩.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠-٢٠٢.

وإذا انتهينا من جمع القضايا والمسائل الأصولية التي تناولها الأشعري وثبتت نسبتها إليه، فسيقوم الباحث بتحليلها وتركيبها ومناقشتها في سياق الواقع والبيئة التي كان يعيش فيها الأشعري، والتي فصَّلنا الكلام فيها في الفصول السابقة، لنصل في نهاية المطاف إلى صورة متكاملة الجوانب قدر الاستطاعة لفكر الأشعري الأصولي. وسنبدأ في هذا الفصل بمقدمات ضرورية نتحدث فيها عن المقصود بأصول الفقه عند الأشعري، وتعريفه للعلم وأقسامه ومداركه، ومعنى الدليل والاستدلال وطرقه، وغير ذلك من المقدمات التي جرت عادة المتكلمين من الأصوليين افتتاح مصنفاتهم الكلامية بها.

المبحث الأول
تعريف أصول الفقه ، وحد العلم
وما يتصل به من مباحث في نظر الأشعري

المطلب الأول : تعريف أصول الفقه في نظر أبي الحسن الأشعري

لا نعثر للأشعري على تعريف معيَّن لأصول الفقه في شيءٍ مما وصل إلينا من كتبه، حيث إنّ تناول هذا المصطلح بالحدّ لم يَشتهر إلّا بعده، وإن كان هناك إشارات تدل على حضور المعنى العام لأصول الفقه فيما نقله إلينا ابن فورك عن الأشعري، حيث لم يُنقَل إلينا شيء في ذلك سوى ما أورده ابن فورك في «مجرد المقالات»، عندما افتتح الفصل المتعلق بأصول الفقه عند الأشعري.

و«أصول الفقه» مُركَّب إضافي يتكون من لفظتَي «الأصول»، و«الفقه»، وهما عند الأشعري على النحو التالي:

أما بالنسبة إلى معنى «الأصول» عنده فالظاهر مما نقله عنه ابن فورك أنه يُطلِق هذا اللفظ على قواعد النظر والاستدلال[1].

أما «الفقه» فقد جرى الأشعري في تعريفه على عادته في التمسك باللغة العربية كما ذكر ابن فورك، حيث بيَّن أنّ معنى الفقه عنده «هو فهم معنى الحديث. منه يُقال: فَقِهتُ حديث فلانٍ؛ إذا فهمتَ معانيه»[2]، فالفقه عنده هو الفهم بمعناه العام

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

الشامل لجميع العلوم، فكل مَن فَهِم شيئًا فهو فقيهٌ فيه بناءً على هذا المعنى اللغوي، ثم أصبح مصطلح «الفقه» عنده يُطلَق على الفهم المختص بمعاني كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ فيما يتعلق بها من أحكام النوازل التي تنزل بالمكلفين(١)، فخرج بهذا تسمية ما يُفهَم من باقي العلوم بالفقه، وأصبح اسم «الفقه» مقتصِرًا على ما يُفهَم من الأحكام الواردة في القرآن والسنة للنوازل التي تنزل بالمكلفين.

وفي ضوء ما ذكره ابن فورك في سياق حديثه عن معنى الفقه عند الأشعري نستطيع أن نقول: إن معنى الفقه عند جمهور الأصوليين ـ الذي هو: العلم بالأحكام الشرعية المستنبطة بطريق الاجتهاد(٢) ـ كان حاضرًا في ذهن الأشعري، وإن لم يُفصِح عنه بشكل صريح وواضح، وفي هذا يقول ابن فورك: «وذلك أنّ النصّ على حكم كل حادثة بعينها معدوم، وإنما أُودِعت الحوادث الجُمل التي يجب تفصيلها وتفهُّم معانيها بنوع من الاستنباط والفكرة، وقيل لهذا المستنبِط والمستدرِك معاني هذه الجمل ليَعتبر بها غيرَها فيَعرف أحكامها: فقيهٌ»(٣).

ويتبيّن من النّص السابق أنّ الفقيه عند الأشعري: هو المستنبِط للأحكام الفقهية من النصوص المجملة التي وردت في القرآن والسنة، للحوادث والنوازل التي لم يَرِد فيها نص بحكمها(٤). ويُستفاد من هذا أنه يُخرِج المقلد فلا يَعتبره فقيهًا؛ إذ إنه يَشترط في الفقيه أن يَتوصل إلى الفقه بالاستنباط والفكر، وهذا الشرط ينطبق على المجتهد لا على المقلد. ومن جهة أخرى، فإنه يُخرِج العلم بضروريات الدين، كوجوب الصلاة، وحرمة الزنا من الفقه، والعالم بها ليس بفقيه؛ لأنه لا يُتوصَّل إليها بطريق الاجتهاد.

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.
(٢) انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص٣٤، الإحكام للآمدي ١: ٢٠، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي ص٢١.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

وإذا كان العلم بقواعد النظر والاستدلال متعلقًا بأحكام الله عزَّ وجل في أفعالنا من محظور ومباح وواجب وندب، فهذا هو معنى أصول الفقه عنده باعتباره لقبًا لعلم مخصوص كما يُؤخَذ من كلام ابن فورك في «مجرد المقالات»(١).

والأشعري يفرِّق بين حكم معرفة أصول الدين وحكم معرفة أصول الفقه، فيجعل المعرفة بالله تعالى (أصول الدين) واجبًا على كل مكلَّف، في حين يعتبر حكم المعرفة بقواعد النظر والاستدلال المؤديَين إلى معرفة أحكام الله عزَّ وجلَّ في أفعالنا من محظور ومباح وواجب وندب فرضًا على الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين. وفي هذا يقول ابن فورك مقرِّرًا مذهب الأشعري: «وقد بيّنا أنّ أصل العبادات في باب معرفة الدين معرفة النَّظر والاستدلال المؤدِّيَين إلى معرفة الله تعالى، ثم يترتب على ذلك وجوب المعرفة بالله تعالى وبصفاته، ثم يترتب على ذلك وجوب المعرفة بأحكامه في أفعالنا من محظور ومباح وواجب وندب، وأنّ القسم الأول مما يجب معرفته على كل مكلف، والقسم الثاني مما يجب معرفته على شرط الكفاية، فإذا ناب فيه بعضُهم سقط عن الباقين»(٢).

المطلب الثاني: حد العلم وأقسامه ومداركه وما يتعلق به في نظر الأشعري

أولًا: حدُّ العلم: حتى نستطيع بيان حد العلم عند الأشعري، لا بُدَّ ابتداءً من بيان مقصوده بالحدِّ، ثم نبين حدَّ العلم عنده.

والحدُّ ـ كما نقل ابن فورك عن كتاب «الإيضاح» للأشعري ـ هو «ما يجمع نوع المحدود فقط، ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه»(٣)، وبمثل هذا قال الباقلاني في «التقريب والإرشاد»(٤)، وهو نفس الحدّ الذي أخذ به الباجي فيما بعد، حيث قال في

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠. (٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٠.

(٤) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ١: ١٧٤.

كتابـه «الحـدود في الأصول»، الحدّ: «هو اللفظ الجامع المانع»[١]، أي: الذي يجمع مفردات المحدود، ويمنع غيرها من الدخول فيها. والمقصد من الحدِّ عند الأشعري هـو التمييـز بين المحـدود وغيره معتمدًا في ذلـك على المدلول اللغـوي كعادته، لا تصوير المحدود وتعريف حقيقته والتفريق بينه وبين الرسم كما هو عند المناطقة.

وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما سائر طوائف النُّظار من جميع الطوائف، المعتزلة والأشـعرية والكرامية والشـيعة وغيرهم، ممن صنف في هذا الشـأن من أتباع الأئمة الأربعـة وغيرهـم، فعندهم إنمـا تُفيد الحـدود التَّمييز بين المحدود وغيـره... وهذا مشـهور فـي كتب أهل النّظر في مواضـع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبـات وغيرهـم، كأبي الحسـن الأشـعري، والقاضي أبي بكر إسـحاق، وأبي بكر ابـن فـورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي الميمون النسفي الحنفي، وغيرهم... فإنهم إذا تكلموا في الحد قالوا: إنّ حدَّ الشيء وحقيقته خاصته التي تميِّزه»[٢].

ويَشترط الأشعري لصحة الحد كما هو ظاهر من تعريفه شرطَين، **أحدهما**: أن يكـون جامعًا لنوع المحدود فقـط، وهو ما يُطلَق عليه العكس. **والآخر**: أن يمنع ما ليس منه من الدخول فيه، وهو ما يُسمّى بالطرد[٣].

وكذلك من الشروط التي يشترطها الأشعري في الحدّ ألّا يكون فيه لفظ مشترك؛ لأنه إن وقع فيه لفظ مشـترك، يكون قد أخلَّ بشـروط الحدّ التي بينّاها عنه. وفي هذا

(١) الحدود في الأصول للباجي ص٢٣.
(٢) الرَّد على المنطقيين لابن تيمية ص١٥.
(٣) انظر في معنى الطرد والعكس، شـرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه للتفتازانـي ١: ١٩، الـرد علـى المنطقيين لابن تيمية ص١١، لوامع الأنوار البهية وسـواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرق المرضية للسفاريني ٢: ٢٤١-٢٤٢.

يقول ابن فورك مبينًا رأي الأشعري: «وأوصاف الشركة لا يصحُّ وقوعها في الحدود، لما توجب من النقصان عن المحدود تارة والزيادة فيه أخرى، وكل ذلك مُحال؛ لأن الحد ما يجمع نوع المحدود فقط، ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه»(١).

أما حدّ العلم كما نصّ عليه الأشعري فيما نقله عنه ابن فورك، فهو أنّ «معنى العلم وحقيقته ما به يَعلم العالِمُ المعلومَ»(٢). وقد أورد قريبًا من هذا التعريف عن الأشعري كل من الجويني والغزالي وابن عقيل والزركشي، فقالوا في حد العلم: إنّه ما يوجب لمن قام به كونه عالمًا، ناسبين ذلك إلى الأشعري(٣).

ويُستفاد من هذه التعريفات هو أنّ العلم عنده عبارة عن الصِّفة أو الشيء الذي به يعلَم العالِمُ المعلومَ، وهو أمرٌ مُغايرٌ لذات العالِم أو نفسِه، أي: إنّه شيء مختلف عن ذات العالِم، وهذا ما قصده ابن فورك حيث قال بعد أن ساق تعريف الأشعري: «وعلى ذلك عَوَّل في استدلاله على أنّ الله تعالى عالمٌ بعلم من حيث إنّه لو كان عالمًا بنفسه كان نفسُه عِلمًا؛ لأنَّ حقيقة معنى العلم ما يَعلم به العالِم المعلوم، فلو كانت نفس القديم سبحانه نفسًا بها يَعلم المعلومات وجب أن تكون علمًا وفي معناه»(٤).

وقد اعتُرِض على تعريف الأشعري للعلم بأن فيه دورًا؛ إذ إنّ العالِمَ والمعلوم لا يُعرَفان إلّا بالعلم، فلا يجوز تعريف العلم بهما لاقتضائه الدَّور. وقد أجاب الأشعري عن هذا الاعتراض ـ فيما ذكره عنه الرازي ـ حيث قال: «بأنّ عِلمَ الإنسان بكونه عالمًا بنفسه وبألمه ولذّاته عِلمٌ ضروري، والعِلم بكونه عالمًا بهذه الأشياء

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٠. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٠.

(٣) انظر: البرهان للجويني ١: ١١٥، المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي ص٣٦، الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل ١: ١٢، البحر المحيط للزركشي ١: ٥٤.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٠، انظر كذلك في تأكيد هذا المعنى: اللمع للأشعري ص٣٠.

عِلـمٌ بأصـل العلم؛ لأنّ الماهية داخلة في الماهيـة المقيدة، فكان عِلمُه بكون العِلم عِلمًا عِلمٌ ضروري، فكان الدَّور ساقطًا»[١].

والعالِـم عنـد الأشـعري إنّمـا كان عالِمًـا «لمـا له اشـتُقَّ منـه اسـم العالِم وهو العِلم»[٢]، أي: أنّ سبب وصف العالِم بهذه الصفة عنده هو مصدر الاشتقاق الذي هو العِلم لا ذاتُ العالِم؛ وعليه فإنّ الأشعري أبطل قول من قال: إنّ العالِم إنما كان عالِمًـا لأجـل أنّ العِلـمَ عِلمٌ، أو لأنّ العالِمَ مضاف إليـه[٣]. والعلّة الوحيدة التي بها يكون العالِمُ عالِمًا عند الأشعري هي أصل الاشتقاق، الذي هو المصدر «عِلمٌ».

ومـن مرادفـات العلـم عند الأشـعري: المعرفـة، واليقيـن، والفهـم، والفطنة، والدِّراية، والعقل، والحسُّ، والفقه، فهي كلّها عنده بمعنى العلم[٤]، إلّا أنّ الأشعري يمنع إطلاق شيءٍ من هذه الألفاظ على الله تعالى غير العلم، وإنما اختُص العلم من بينها لسـببَين؛ **الأول:** لأنّ الله عزَّ وجلَّ اختصه من بينها فسـمّى به نفسه[٥]، **والآخر:** أنّ أسـماء الله عـزَّ وجـلَّ توقيفية، فلا يجوز أن ننسـب لـه عزَّ وجلَّ منهـا إلّا ما أثبته لنفسـه، أو ما أثبته له رسـوله ﷺ، أو ما أجمع عليه المسلمون[٦]. وهذا هو الضابط عند الأشـعري في التفريق بين الأمثال في الحُكم الواحد والإطلاق الواحد؛ إذ إنّه ليس للقياس عنده مدخل في إثبات أسماء الله عزَّ وجلَّ وصفاته.

والأشـعري وإن كان قد شـارك المعتزلة في عدم جواز إطلاق مرادفات العلم على الله عزَّ وجلَّ، فإنّ مُنطَلَقه في ذلك مختلف تمامًا عن مُنطلَق المعتزلة، فهو لم

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٢: ١٨٤. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١١.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٠-١١.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١، ٤٤.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١.

(٦) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٤٤، ٢٨٤، اللمع للأشعري ص٢٤.

يُجِزْ إطلاقها على الله عزَّ وجلَّ للسببَين السابقَين. أمّا مُنطلَق المعتزلة في ذلك فهو عدم جريان القياس العقلي فيها؛ إذ إنها ليست من مرادفات العلم حتى نساويها به ونقيسها عليه، ومن هذا المنطلق أجاز الجبائي تسمية الله عزَّ وجلَّ عارفًا داريًا؛ لأنها بنفس معنى العلم عنده، ومنع كذلك من تسميته فَهِمًا فقيهًا موقنًا مُستبصرًا مستبينًا؛ لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء بعد أن لم يكن به عالمًا، وكذلك اليقين والاستبصار؛ فإنه يكون بعد الشَّك، ومنع من إطلاق اسم العاقل على الله عزَّ وجلَّ؛ لأن معنى العقل هو المنع، والباري عزَّ وجلَّ لا يجوز أن يكون ممنوعًا، فلا يجوز أن يكون عاقلًا، وليس معنى عالم عند الجبائي معنى عاقل من هذا المنطلق(١).

وقد أبطل الأشعري أصل المعتزلة فيما يجوز إطلاقه على الله عزَّ وجلَّ من الأسماء والأوصاف وما لا يجوز، وذلك بإلزامهم بعدم جواز إطلاق اسم الحكيم على الله عزَّ وجلَّ جريًا على أصلهم؛ لأنه مأخوذ من حَكَمَة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، واللفظ مشتق من المنع، والمنع على الله تعالى مُحال، فلما بطل هذا بطل أصلهم(٢).

والأشعري كعادته يَستدل لرأيه بما ذهب إليه أهل اللغة في التسوية بين معنى العلم من جهة وبين معنى العقل والمعرفة من جهة أخرى، حيث إنّ أهل اللغة لا يفرِّقون بين قول القائل: عقلته، وعرفته، وعلمته، وأنه لا يجوز عندهم أن يُقال: عقلته ولم أعلَمه، أو عَلِمته ولم أعقلْه، أو عرَفته ولم أعلَمه، «فكما تبيّن بذلك أنّ العلم والمعرفة معناهما واحد، فكذلك تبيَّن بمثله أنّ العقل والعلم معناهما واحد»(٣).

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار، ١٢: ١٦-١٧، مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٢٠٨.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣: ٣٥٧.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٤.

ولكي لا يحصل اللَّبس والإيهام قيّد الأشعري لفظ العلم والعقل، ولم يُجْرِهما على إطلاقهما، فلا يُقال لكل من عَلِم شيئًا: «إنه عاقلٌ» مطلقًا، كما لا يُقال لمن عرَف بابًا أو مسألةً في العلم: «إنه عالِمٌ» مطلقًا، بل يُقال: هو عالِمٌ بكذا[١].

أما بالنسبة للفظ «الاعتقاد» فإنّ الأشعري يرفض أن يكون من مُرادفات العلم وينكره، وإن أُطلِق لفظ «الاعتقاد» على العلم فهو عنده من باب المجاز؛ «لأن أصل العقد والاعتقاد إنما يتحقق بغير المعاني، وإذا استعمل في ذلك فعلى التوسُّع»[٢]. والأشعري بذلك يكون قد ردَّ على المعتزلة الذين اعتبروا العلم بأنه: «اعتقاد الشيء على ما هو به»[٣].

وقد اختلف القول عند الأشعري في متعلق العلم، هل هو مقتصر على الأمور العقلية، أم يتعداها إلى الأمور الحسية؟ بمعنى: هل العلم يُطلَق على المدرَكات العقلية فقط، أم إنه يشمل المدرَكات الحسية أيضًا، كأن نقول: إنّ الرؤية الحسية هي علم بالمرئيِّ، والسمع هو العلم بالمسموع؟

لقد بيَّن ابن فورك أن الأشعري ذكر في كثير من كتبه أنّ العلم متعلِّق بالأمور الحسية كما هو متعلق بالأمور العقلية، حيث أشار إلى أنّ الأشعري ذكر في كتاب «الموجز» وفي كتاب «الرؤية الكبير» أنّ الرؤية هي العلم بالمرئيِّ، والسمع هو العلم بالمسموع على وجه مخصوص، في حين قام ابن فورك بترجيح رأي آخر للأشعري، واعتبر أنّه الأولى بالحق، والأقرب إلى أصول وقواعد الأشعري، ومفاد هذا الرأي: أنّ العلم متعلق بالأمور العقلية وحسب.

وعليه فقد بيّن إنكار الأشعري على الخالدي في كتاب «العمد» وفي كتاب «النقض على الخالدي»، وصْفَ الله عزَّ وجلَّ أنّه راءٍ وسامع على معنى أنّه عالم

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٤.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١١. (٣) المغني للقاضي عبد الجبار ١٢ : ١٣.

بالمرئيِّ والمسموع. وبمثل القول في الرؤية والسمع قال في معنى الإدراك، حيث أنكر في كتاب «الإدراك» على المعتزلة قولهم: إنّ الإدراك هو العلم بالمدرَك[(١)]. وبناءً على ما رجَّحه ابن فورك، فإن لفظ «الحسّ» الذي ذكرناه من مرادفات العلم عند الأشعري يكون خارجًا عنها، وليس بمرادفٍ لها.

أما الإدراك عند الأشعري فمُرادفٌ للبصر، مغايرٌ للعلم، وهو معنًى زائد عليه، وهو متعلق بالمحسوسات؛ ولذلك أنكر على المعتزلة ـ كما بينّا ـ أن يكون الإدراك هو العلم بالمدرَك، وبما أنّ الإدراك عنده متعلق بالمحسوسات، إذن فهو بذلك متعلق بالموجودات فقط، فلا يصحُّ إدراك المعدوم عنده[(٢)]، بخلاف العلم، حيث إنّه يجوز تعلقه بالموجود والمعدوم.

والإدراك عند الأشعري ليس من كسب المدرِك، وإنما هو خلق الله تعالى، لذلك فهو يَشترط في الإدراك وجود المدرِكِ والمدرَك، وحياة المدرِك، وما عداها من شروط ـ كفتح العين، واتصال الضوء، وحضور المرئيِّ ـ فليست بشروط ضرورية، ولكنها مما جرت العادة بحدوثها عند عملية الإدراك[(٣)].

ويُجَوِّز الأشعري إدراك الأجسام بطرق ثلاثة: بالحسّ، والخبر المتواتر، وخبر الواحد الصادق. أما الأكوان فإنها تُدرَك بالبصر، ويجوز أن تدرك عنده بالسمع. والمدرِك لهذه المدرَكات إنما يُدرِكُ كل مدرَك بإدراك، فلا يجوز عنده أن يُدرَكَ مُدرَكان بإدراك واحد[(٤)]. وهو بهذه الصفة يشترك مع العلم؛ إذ إنّه لا يصحُّ تعلق العلم الواحد بمعلومَين[(٥)]؛ وذلك لأنّ العلم والإدراك عنده من قبيل الأعراض،

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦٣.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦٣.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦٣.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٣.

والأعراض والجواهر لا يجوز وجودها في محلَّين أو مكانَين معًا(١).

والأشعري يُسوِّي بين الشاهد والغائب في تعريفه للعلم، فكما أنه يقول في العلم الحادث: إنه ما به يعلم العالم المعلوم، يقول الشيء نفسه في العلم القديم، وهذا ما قرَّره ابن فورك من مذهب الأشعري في أحكام العلم، حيث قال: «أمّا ما يجري له مجرى الحدِّ والحقيقة فإنّ ذلك يجري في الشاهد والغائب»(٢).

ثانيًا: أقسام العلم في نظر الأشعري

ينقسم العلم الحادث عند الأشعري إلى قسمَين رئيسَين؛ هُما العلم الضروري، والعلم الكسبي، ويتفرَّع عنهما قِسمان آخران، فتكون أقسام العلم عند التحقيق عنده أربعة: عِلم ضروريّ ليس بكسبيّ، وعِلم كسبيّ ليس بضروريّ، وعلم ضروريّ وكسبيّ، وعلم ليس بضروريّ ولا كسبيّ، كما يأتي تفصيله.

إنّ تعريف الضرورة والكسب عند الأشعري يقع من جهتَين: تعريف من جهة الجُملة، وتعريف من جهة التفصيل، أمّا التعريف المجمل للضرورة فهو: «ما حدَث للعارف بها لا عن فكرة متقدمة ونظر واستدلال»(٣)، وهو ما يقابل الكسب بمعناه المجمَل، والكسب على الجملة عنده هو: ما حدَث للعارف بها عن نظر وفكر واستدلال(٤)، وهو بهذا مقابل للضرورة بمعناها المجمل.

وإذا أردنا التحقيق في معنى العلم الضروري والكسبي عند الأشعري، الذي به ينقسم العلم عنده إلى أربعة أقسام، فهو على النحو التالي:

أما العلم الضروري: فقد اختلفت عبارة الأشعري في إطلاق «الضرورة» على

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٥-١٦.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١١. (٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤٧.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤٧.

العلم أو على غيره من المعاني، فقال في بعض كُتبه ـ كما بيّنه ابن فورك ـ: «إنّ معنى الضرورة ما حُمِل عليه الإنسان وأُجبر عليه، ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلًا»[1]. والذي يبدو للباحث ابتداءً أنه يقصد بهذا المعنى للضرورة هو العلم الذي يكون مركوزًا في فطرة الإنسان؛ فقد حُمِل عليه الإنسان حملًا، ولا يستطيع أن يرُدّه ولا أن ينفكَّ عنه.

وفي كُتب أخرى للأشعري يطلِق «الضرورة» على أحد معنيين: **الأول**: أنّ الضرورة تكون بمعنى الحاجة والاضطرار[2]، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣]، وقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

والآخر: أنّ الضرورة تكون بمعنى الإكراه[3]، ومنه قول القائل: اضطُرِرت إلى فِعل كذا، أو: اضطَرَّني السلطانُ إلى دفع مالي؛ إذا أكرهه عليه.

وقبل أن نبيِّن ما يترتب على هذه التعريفات للضرورة عند الأشعري من أحكام، لا بدَّ أن نبيِّن معنى الكسب أو العلم الكسبي عنده على وجه التفصيل؛ إذ إنّه لن نتمكن من إعطاء صورة كاملة عما يترتب عليهما من أحكام إلّا إذا أدركنا المقصود من كل منهما.

فمِمّا نصّ عليه الأشعري في كتاب «اللمع»، ومما نستطيع أن نستنبطه من سياق الكلام الذي أورده ابن فورك في أقسام العلوم عند الأشعري؛ يتبيّن لنا أنه يستخدم مصطلح «الكسب» في أحد معنيَين:

الأول: أنّه يُطلِقه على ما يمكن تحصيله بالقدرة الحادثة. وهذا المعنى نصَّ عليه الأشعري في كتاب «اللمع» حيث قال: «إذْ كان المكتَسِبُ مُكتسِبًا للشيء

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٢. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.

لأنـه وقـع بقـدرةٍ له عليه محدَثة»[١]. وأشـار إليـه ابن فورك في «مجـرد المقالات» كذلـك[٢]، وهـو بهذا المعنى يقابل الضروري بالمعنيَيـن الأخيرَين، وهُما: الحاجة والإكراه.

الآخـر: أنـه يُطلِقـه على ما يتضمنه النَّظـر وإعمال الفكر[٣]، وهـو بهذا المعنى يقابل الضروري الذي هو: «ما حُمِل عليه الإنسـان وأُجبر عليه، ولو أراد التخلص منه لـم يجد إليه سبيلًا»[٤].

ومن هذه المعاني التفصيلية للضرورة والكسب عند الأشعري نُدرِك معنى قول ابن فورك فيما قرره عن الأشـعري، حيث قال: «قد يكون نوع الكسـب ضرورةً بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه، وإن كان مريدًا له من وجه. وعلى هذا يُجِيز أن يكون شيءٌ واحدٌ كسبًا ضرورةً من وجهَين»[٥]. فهو كسبٌ باعتبار المباشرة للفعل والقـدرة عليه، أي: بالمعنى الأول للكسـب، وضـرورةٌ باعتبار الاضطرار والإلجاء والإكـراه علـى الفعـل، أي: بالمعنيَين الأخيرَين للضرورة. وهذا هو القسـم الثالث للعلوم عند الأشعري.

وإذا كان الأشعري قد أجاز أن يكون الشيء الواحد ضرورة كسبًا من وجهَين، فإنـه مـن المنطلـق نفسـه يُجِيز حصول علمٍ لا هو ضرورة ولا كسـب، وهو القسـم الرابع من أقسام العلوم عنده، ولا بُدّ حتى نفهم هذا الرأي للأشعري أن نُميِّز فيه بين حالتَين باعتبارَين مختلفين:

الحالة الأولى: باعتبار الشـاهد والغائب، فالأشـعري إنما قال بجواز علمٍ لا هو ضرورة ولا كسب للرد على المعتزلة الذين حصروا العلوم كلها بين هذين النوعَين،

---

(١) اللمع للأشعري ص٧٣.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٤.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٣.
(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.
(٥) مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.

بمـا فيهـا علـم الله عزَّ وجلَّ، تطرُّقًا بذلك منهم إلى نفي علـم الله تعالى؛ فقد قال بهذا الرأي لإخراج علم الله عزَّ وجلَّ من هذا التقسيم، فعلم الله عزَّ وجلَّ لا يُقال عنه: إنه ضرورة، ولا: كسبٌ، بمعنى أنّه منع الحصر في العلم القديم، هذا بخصوص الغائب.

أمّا الشاهد فقد اختلف رأي الأشعري فيه على قولَين:

الأول: أنّـه وافـق رأي المعتزلة فـي أنّ علوم المحدَث لا تخـرج عن أن تكون ضرورةً أو كسبًا وسَلَّم ذلك لهم.

والآخـر: أنـه منعهم مِن حصر علـم المحدَث في هذين النوعَيـن فقط، وأجاز للمحدَث علمًا لا هو ضرورة ولا كسب[1].

ويبدو أنّ الذي استقر عليه الأشعري آخرًا هو الرأي الأخير الذي يقتضي المنع من حصر العلوم في هذين النوعَين، ومَنْعُ الحصر هنا يقتضي إحداث قسمٍ آخر بالضرورة، وهو الذي أطلق عليه الأشعري وَسْمَ العلم الذي ليس بضروري ولا كسبي، وهو العلم البديهي، كما سيتبيّن لنا لاحقًا.

والذي يظهر لنا أنّ بين العلم البديهي والعلم الضروري عند الأشـعري عمومًا وخصوصًا وجهيًّا، بحيث إنهما يشتركانِ في أنّ كلًّا منهما يقع بأمر خارج عن كسب الإنسـان، ويفترقـانِ فـي أنّ الضروري يحـدث باضطـرار أو إكراه، وهُمـا المعنَيانِ الأخيرانِ للضرورة عند الأشعري، أما البديهي فيحصل من غير اضطرار ولا إكراه، بل إنّ النفس تألفه وهي غير مُكرهة ولا مُضطرة إليه، وهو ما يتحقق بالمعنى الأول للضرورة عند الأشعري.

أما الحالة الثانية: باعتبار المتعلق بالكسـب والضرورة، فهي قد تتعلق بالعلم، أو بالحركة. أما بالنسبة للعلم فقد بينّا فيه رأي الأشـعري في الفقرة السـابقة، وفيما

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.

يتعلق بالحركة فقد ذكر ابن فورك أنَّه لم يجد للأشعري نصًّا يُجِيز فيه وجود حركة لا كسب ولا ضرورة[١].

وفيما يتعلق بصورة العلم الذي ليس بضرورة ولا كسب والمقصود منه، لم يذكر لنا ابن فورك في سياق حديثه عن أقسام العلم صورة لهذا العلم عند الأشعري، إلّا أننا نستطيع أن نستنتج المقصود من العلم الذي ليس بضرورة ولا كسب عند الأشعري من خلال نص آخر نقله ابن فورك عنه بخصوص طريق العلم بالواجب والندب والحسَن والقبيح، فقال: «العلم بالواجب والندب والحسَن والقبيح من أفعال المكلفين طريقه الاكتساب والاستدلال، وإنّه لا يُعلَم شيء من ذلك ضرورةً ولا بديهةً»[٢].

فالمتأمل في هذا النص يجد أنه أشار إلى المعنيَين اللذَين ذكرناهما للكسب، فقوله: «طريقه الاكتساب» يشير فيه إلى المعنى الأول للكسب والذي يُطلَق على ما يمكن تحصيله بالقدرة الحادثة. وقوله: «والاستدلال» فيه إشارة إلى المعنى الثاني للكسب والذي يُطلَق على ما يتضمنه النظر وإعمال الفكر. وقوله: «وإنه لا يُعلَم شيء من ذلك ضرورةً» فيه إشارة إلى المعنيَين الأخيرَين للضرورة عنده واللذَين يُطلقانِ على الحاجة والإكراه. وبقي قوله: «ولا بديهة»، ففيه إشارة إلى المعنى الأول للضرورة عنده، والذي هو ما حُمِل عليه الإنسان وأُجبِر عليه، ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلًا. وهذا المعنى هو الذي يوصَف بالعلم الذي ليس ضروريًّا ولا كسبيًّا، ولهذا السبب حملنا هذا المعنى للضرورة إلى ما هو مركوز في فطرة الإنسان. وعليه يكون معنى قوله: «علم لا هو ضرورة ولا كسب»، أي: علم ليس بضرورة بالمعنيَين الأخيرَين للضرورة، وهُما الحاجة والإكراه، وإن كان يُطلَق

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٢.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٥.

على المعنى الأول للضرورة ـ وهو الذي عبَّرنا عنه بالعموم والخصوص الوجهي بينهما ـ ولا هو كسب بكِلا معنيَيه.

وفي ضوء هذا التفصيل نستطيع أن نفهم تصنيف الأشعري للعلم البدهي أنه من أقسام الضروريات أو العلوم الضرورية على المعنى الذي ذكرناه من العموم والخصوص الوجهي الذي بينهما[1]، وعليه يكون الباحث قد حلّ ما أشكل أمرُهُ على أحمد الطيب واعتبره تداخلًا واختلافًا في أقوال الأشعري، حيث قال: «بيْد أنّنا سنَرى أنّ «الشيخ» يُصَنِّف بدهيات العقل في أكثر من موضع تحت قسم الضروريات، أو العلوم الضرورية، بل إنّه يجعل مُدرَكات الحواس من هذا القبيل أيضًا، وهذا يجعل رأي الشيخ يختلف في المسألة الواحدة نفسها من موضع لآخر، وفيما أعتقد فإنّ ثمّة تداخلًا واضحًا في كتابات الشيخ بين الضروري بالمعنى المقابل للنظري، أي: بين الوضوح الذَّاتي من جهة، والاستنباط من جهةٍ أُخرى، وبين الضروري بالمعنى المقابل للكسبي، أي: بين الاضطرار والإكراه من جانب، والإرادة والاختيار من جانب آخر»[2].

والذي يظهر للباحث أنّ التداخل والخلط حصل في كلام أستاذنا أحمد الطيب لا فيما قرره ابن فورك عن الأشعري؛ حيث إنّه بنى ما ذهب إليه من أن البدهيات ليس لها تعلق بالعلم الضروري على كلامٍ ساقه للجويني حصر فيه معنى الضرورة بالضرر أو الإكراه فقط[3]، لا اعتمادًا على ما أورده ابن فورك عن الأشعري كما بيّنا، ومن ثَم ذكر أحمد الطيب أنّ الأشعري يستخدم «الضروري» بمعنى العلم المركوز في فطرة الإنسان، أو العلم اليقيني المبني على العلم الفطري، وهذا ما

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٥.

(٢) أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٧.

(٣) انظر: أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٦.

أثبته الباحث سابقًا، إلّا أنّ أحمد الطيب يُرتِّب على هذا المعنى حكمًا مفادُه أنّه «لا يمكن أن ينقسم العلم باعتباره إلّا إلى قسمَين اثنَين فقط؛ هُما: العلم الضروري، والعلم الكسبي»[1].

ثم يُشير إلى مراجعة كتاب «مجرد المقالات» لابن فورك، وعند الرجوع إلى ما أثبته ابن فورك عن الأشعري فإنا لا نجد فيه ما يفيد حصر العلم في هذين القسمَين فقط، بل إن رأي الأشعري ـ كما بيَّنه ابن فورك ـ كان مجملًا لا تفصيل فيه بين أقسام العلوم، والتفصيل ـ كما بيَّن ابن فورك ـ إنما كان عند أصحاب الأشعري، وفي هذا يقول ابن فورك: «وكان يقول: إنّ العلم المحدَث يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة عن طريق الجملة والتفصيل. وكان بعض أصحابه يُفَصِّل بين العلم الضروري والمكتسب»[2].

ولعل الذي أوقع الإمام أحمد الطيب في هذا الحكم عدم إرادته مخالفة ما ذهب إليه مما بناه على كلام الجويني، ولهذا السبب كذلك وجَد نفسه مضطرًّا إلى ترجيح القول الذي يقتضي موافقة الأشعري للمعتزلة والتسليم لهم في حصر العلم الحادث في العلم الضروري والكسبي، والمنع من إحداث قسم آخر لهما، واعتبار تجويز حصول علمٍ خارجٍ عن وصف الضرورة والاكتساب معًا مجردُ احتمالٍ أدى إليه نزاع الأشعري مع المعتزلة[3]، وفي نفس الوقت يستدل أحمد الطيب على تسليم الحصر في العلم الحادث بدليل من كلام الجويني يَدُلُّ على عكس ما ذهب إليه؛ إذ إنّ الجويني اعتبر أقسام العلم عند المحققين أربعة[4]، ولم يحصرها في قسمَين فقط.

---

(١) أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٧.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٣.
(٣) انظر: أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٨.
(٤) انظر: الكافية في الجدل لإمام الحرمين الجويني ص٢٩.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أراد أحمد الطيب الاستدلال على عدم تجويز علم حادث خارج عن وصف الضرورة والاكتساب، فأتى بكلام للجويني يدل على جواز حصول علم حادث خارج عن ذلك العلم، فاستدل بعكس ما ذهب إليه[1]، وقبل كل هذا، فقد أجاز أحمد الطيب وقوع علم كسبًا ضرورةً من وجهَين، وسلَّم فيه القول للأشعري، والقول بجواز حصول علم لا هو ضرورة ولا كسب مُنطَلِق من نفس مَنطق وقوع عِلم كسبًا ضرورةً من وجهَين، فلماذا أقرَّ أحمد الطيب بالأول ولم يُقِر بالثاني مع اعترافه بأنهما يستندانِ إلى المنطق نفسه[2]؟!

وبناءً على ما سبق، يجب إعادة النظر في كل ما رتبه أحمد الطيب على الحكم بعدم جواز حصول علم خارج عن وصف الضرورة والاكتساب عند الأشعري، بل إعادة النظر في معنى الضرورة الذي قرره عند الأشعري بناءً على فهمه هو لكلام الجويني وما بنى عليه من أحكام[3].

وخلافًا لما تأوّله أحمد الطيب، فإن كلام الجويني في كتاب «الكافية في الجدل» من بداية تعريفه للعلم وما يليه من مباحث، تجده موافقًا لكلام الأشعري أشد الموافقة، حتى يكاد المتتبع لكلام الجويني أن يجزم بأنه نقل بعض النصوص عن الأشعري نقلًا حرفيًّا[4]، وفيما اعتمدتُه من مذهب للأشعري ـ فيما يخص حد

---

(١) انظر: أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٨.

(٢) انظر: أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٣٩٦.

(٣) انظر مثلًا: أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري لأحمد الطيب ص٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٣.

(٤) انظر مثلًا: الكافية في الجدل للجويني ص٢٥ في تعريف العلم، حيث قال: «ما يُعلَم به المعلوم»، وهو نفس تعريف الأشعري. وفي ص٢٦ قال: «ونحن وإن لم نُجِز غير اسم العلم على عِلم الله سبحانه؛ فلعَدَم الإذن من الله فيه بكتابه أو على لسان رسول من رسله أو إجماع أمّة على إطلاقه»، وهو نفس كلام الأشعري. وفي ص٢٩ في تعريفه الأول للعلم الضروري، حيث فيه توافق كبير مع التعريف الأول للأشعري. وفي ص٣٠، =

العلم وأقسامه ـ موافق في أغلبه لما ذهب إليه الجويني في كتابه «الكافية في الجدل»، مع وجود بعض الاختلاف بينهما، ولولا خشية الإطالة لتتبَّعتُ هذه المواضع واحدًا واحدًا، وبيَّنت مواطن الالتقاء بينهما، واستشهدت بكلام كل واحد منهما لما ذهب إليه الآخر وأيَّدته به(١).

ويتبيَّن مما سبق أنّ أقسام العلم عند الأشعري عند التحقيق أربعة: قسم يُعتبَر ضرورةً وليس كسبًا، وقسمٌ كسبًا وليس بضرورة، وقسمٌ ثالث ضرورةً وكسبًا، والقسم الأخير علم لا هو ضرورة ولا كسب. وهذا التقسيم هو الذي يتَّسِق مع سائر آرائه في العلم وأحكامه.

وإذا عُلِمَ هذا، فإنّ الأشعري يَعتبر العلوم الضرورية أصلًا للعلوم الكسبيّة، وهذا يُعتبَر أصلًا يَبني عليه مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب؛ إذ إنّ المستدِلَّ يَرُدُّ ما لم يعلمْه إلى ما عَلِمه، ويُسوِّي بينهما في الحكم إذا استويا عنده في المعنى أو العلّة وتحققت شروط النظر. وكذلك فإن الأشعري كان يُجوِّز أن تكون العلوم المكتسبة أصلًا لعلوم أُخَرَ مكتسبة، فما يكون فرعًا لأحد الأصول، يجوز أن يكون أصلًا لفرع آخر لم يُعلَم حكمه بعدُ، فالعلوم المكتسبة بعد اكتسابها تصبح أصلًا تُقاس عليه علومٌ مكتسبة أُخَر لم يُعلَم حكمها بعدُ، وعلى هذا الأساس جرى ترتيب العلوم عنده، ويَضرِب لذلك مثالًا فيقول: «إنّ العلم بحدوث العَرَض فرع على العلم بوجوده، والعلم بوجود العرض إذا لم يكن مُدرَكًا مكتسبٌ. ثمّ إنّ

= في تعريفه للعلم الكسبي حيث قال: «كل علم مقدور بقدرة حادثة»، وهو موافق لما ذهب إليه الأشعري.

(١) يجب ملاحظة أن حديثنا هنا هو عن كتاب الكافية في الجدل للجويني، حيث إنّه يجب التنبُّه إلى أنّ الجويني خالف الأشعري في حقيقة العلم وحده في كتاب البرهان، انظر: البرهان للجويني ١: ١١٥-١٢٠.

العلم بحدوث الجواهر مبنيّ على العلم بأنها لا تنفكّ من الأعراض الحادثة، والعلم بذلك أيضًا مكتسبٌ»[١].

ويُجَوِّز الأشعري أن يُعلِمنا الله بطريق الاضطرار كل ما كان سبيل العلم به من طريق الاكتساب، فكل ما يجوز أن يُقدِرنا الله عزَّ وجلَّ عليه حتى نكتسبه يجوز أن يَضطرنا إليه[٢]. والعكس فيه تفصيل وخلاف عند الأشعري حسب ما نقل عنه ابن فورك: فإمّا أن يكون المعلومُ ضرورةً غيرَ العالِم به، أو نفسَ العالم به؛ ففي حال كون المعلوم ضرورةً غيرَ العالِم به، يجوز عند الأشعري أن يُعلِمناه اكتسابًا بلا خلاف عنده. أمّا إذا كان المعلومُ ضرورةً نفسَ العالِم المستَدِل، ففيه عن الأشعري اختلاف، حيث منع في بعض كتبه أن يُعلِمناه اكتسابًا، وأجاز في بعضها أن يُعلِمناه عن طريق الاكتساب، وفي هذا يقول ابن فورك في تقرير مذهب الأشعري: «فأمّا القول في إجازة أن يُعلِمنا اكتسابًا كل ما أعلمَناه ضرورةً فله تفصيل، وعلى مذهبه في ذلك اختلاف. أما إذا كان ذلك غير العالِم به وأعلمَناه اضطرارًا، فجائز أن ينصب على ذلك دليلًا ويُعلِمناه اكتسابًا. وأمّا نفسُ العالِم المستدِلّ فهو الذي فيه الخلاف؛ فقال في بعض كتبه: لا فرق بين ذلك، وقال في بعضها: كل ما كان غيرًا للعالِم به وأعلمَناه اضطرارًا فجائز أن يُعلِمناه اكتسابًا»[٣].

والضابط عند الأشعري فيما يندرج من العلوم تحت العلوم الضرورية، وما يندرج منها تحت العلوم الكسبية؛ هو النَّظر والفكر والاستدلال، فكل ما حصل عن نظرٍ وفكرٍ واستدلال فهو كسبي، وما لم يحصل منها عن نظر وفكر واستدلال فهو ضروري، وهذا هو المعنى المجمَل للضروري والكسبي عند الأشعري، كما أشرنا في بداية الحديث عن أقسام العلم عنده.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٤.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤.

ووفقًا لهذا الضابط، تُعتبَر بديهةُ العقل من العلوم الضرورية عند الأشعري، وهي عنده من مبادئ العلوم وأوائل العقول[١]، ويُمثِّل لها بعلمنا أنّ الجوهرَين أو الجسمَين لا يخلوانِ من أن يكونا مُتقاربَين أو متباعدَين، كما أنه يعتبر العلوم العادية التي تحصل عند الإنسان بما تقتضيه العادة ومجريات الأحداث من العلوم الضرورية، كعلمنا أنْ لا فيل الآن بحضرتنا مع صحة أبصارنا وانتفاء الآفات عنها، وكذلك علمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها مع سماعنا لما خفي من الأصوات، وانتفاء الآفة عن أسماعنا[٢]. ومما يُعتبَر من العلوم الضرورية عند الأشعري معرفة الإنسان بنفسه وبكثير من أحكامه وصفاته، وكذلك معرفته بصدق أخبار التواتر[٣].

ويُرتِّب الأشعري على العلوم الضرورية حكمًا مفادُه أنّها مشتركة بين ذوي الحواس إذا صحت حواسهم وانتفت العلل عنها، وفي هذا يقول ابن فورك مقرِّرًا مذهب الأشعري: «وكان يقول: إنّ ضروريات العلم مشتركة بين ذوي الحواس إذا انتفت الآفات، ولا يصحّ أن ينفرد بعضهم بالدعوى فيه بما لا يجده صاحبه إذا اتَّفقت حواسّهم في الصحة، فأما إذا تباينت فسائغ. وأما في الضروريات التي تقع ابتداءً فلا يصح فيها أيضًا إلّا المشاركة بين الأحياء وذوي الحواسّ والعقلاء مع زوال الآفات، وإنّ إجازة خلاف ذلك تؤدي إلى تناكر الحقائق وإبطال الطرق إلى إثباتها»[٤].

وفيما يتعلق بالمعرفة بالله عزَّ وجلَّ في الدنيا، والمعرفة بصدق رُسله، والعلم بأحكام أفعال المكلفين من الوجوب والندب والحسن والقبح وما إلى ذلك؛ كل ذلك عند الأشعري طريقه الاكتساب، فيُعرَف الله عزَّ وجلَّ في الدنيا من خلال النظر

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٥.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٥.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤٨.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٦-١٧.

في آياته. ويَعتبِر الأشعري أنّ أوّل الواجبات على البالغ العاقل النّظرُ والاستدلال المؤدِّيانِ إلى معرفة الله تعالى[١]. ويُعرَف صِدقُ الرسول بالمعجزات، وأفعال المكلفين تُعرَف بالاستدلال. أمّا في الآخرة فالأشعري يرى أنّ المعرفة بالله عزّ وجلّ في الآخرة ضرورة[٢].

ثالثًا: مدارك العلوم في نظر الأشعري

إنّ الحديث عن أقسام العلوم وما يُعَدُّ منها ضروريًّا وما يُعَدُّ منها مكتسبًا يُفضي بنا إلى الحديث عن مدارك العلوم أو مصادر المعرفة عند الأشعري، وهي عنده ثلاثة: الحسُّ، والخبر المتواتر، والنَّظر، وتفصيلها فيما يأتي.

أمّا الحسُّ فهو عند الأشعري متعلّق بالحواسِّ الخمس، التي هي السّمع والبصر والشَّم والذّوق واللمس. والأشعري يُفرِّق في الحسِّ بين معنيَين: الأول الحسُّ بمعنى الإدراك، والآخَر الحسُّ بمعنى المماسّة المخصوصة. فإنّا إذا أردنا بالحسِّ الإدراكَ الذي هو غير العلم بالمدرَك، وأنه هو الذي يحصل عنه العلم بالمدرَك، وأنّه مختص بالموجود دون المعدوم؛ فإنّ الأشعري يَعتبِر فيه خمسة أنواع من الإدراكات بحسب الحواس الخمس؛ فالسمع إدراك، والبصر إدراك، والشَّم إدراك، وكذلك الذَّوق واللمس. ولا يُمكِن عنده أن يُدرَك مُدرَكانِ بإدراك واحد، فقد كان يمنع من ذلك[٣].

أما إذا أردنا بالحسِّ المماسة، فإنّ الأشعري يمنع أن يُشَمَّ الباري عزَّ وجلَّ أو أن يُذاق ويُلمَس، كما أنه يمنع من أن يكون شامًّا ذائقًا لامسًا، وفيما يتعلق بالسمع والبصر يُجيز الأشعري أن يُسمَع الله ويُرى على اعتبار أنّ السمع والبصر إدراكانِ،

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٥٠.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٥.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٧-١٨.

كما يُجِيز أن يكون عزَّ وجلَّ سامعًا مُبصِرًا[١].

وبنفس هذين المعنيَين للحس وما يترتّب عليهما من أحكام في حق الباري جلَّ وعلا صرَّح الأشعريُّ فقال في كتابه «اللمع»: «لا يخلو القائل أن يكون أراد بذكره الذوق واللمس والشَّم أن يُحدِث له إدراكًا في هذه الجوارح من غير أن يحدث فيه معنًى، أو يكون أراد حدوث معنًى فيه. فإن كان أراد حدوث معنًى فيه فذلك ما لا يجوز، وإن كان أراد حدوث إدراك فينا فذلك جائز»[٢].

وقد بيَّن ابن فورك أنّ العلوم الحادثة عن إدراك الحواس عند الأشعري هي من قَبيل العلوم الضرورية إذا تحققت الشروط وانتفت العلل[٣]، وهذا الرأي متوافق مع المعنى العام للعلم الضروري عنده؛ إذ إنه يُطلِقه على كل ما وقع من العلوم خاليًا عن النّظر والفكر والتأمل. ولم ينقل لنا ابن فورك أنّ هناك اختلافًا عند الأشعري في اعتبار أنّ ما يُدرَك بالحواس من قبيل العلوم، ولا يُلحَظ هذا في أيٍّ من كُتب الأشعري التي بين أيدينا، فابن فورك لم يكتَفِ باعتبارها من قبيل العلوم وحسبُ، بل جعلها من قبيل العلوم الضرورية، وهي مُقدَّمة على العلوم الكسبية في حال التعارض، كما سنرى لاحقًا.

واعتبار ما يُدرَك بالحواس من قبيل العلوم عند الأشعري نقله عنه غيرُ واحدٍ من العلماء، كابن فورك كما أسلفنا، والآمدي[٤]، وابن الحاجب[٥]، والإيجي[٦]،

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٧.

(٢) اللمع للأشعري ص٦٣.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٧-١٨.

(٤) الإحكام للآمدي ١: ٢٦.

(٥) بيان المختصر؛ شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١: ٤٧.

(٦) المواقف للإيجي ١: ٥٨-٥٩، ٢: ٦٧.

والمـرداوي[١]، وابـن قاضي الجبل فيما نقله عنه المرداوي في «التحبير»[٢]، إلّا أنّ الزركشي ذكر في «البحر المحيط» اختلاف قول الأشعري في كون إدراك الحواس من قبيل العلوم، فنقل عنه قولَين: أحدهما باعتبارها من قبيل العلوم، والآخَر بعدم اعتبارهـا مـن هـذا القبيـل، وقدَّر أن آخِـر قوليه هو عـدم اعتبارها من قبيـل العلوم، فقال: «واختلف قول الأشعري في إدراك الحواسّ هل هو من قبيل العلوم؟ وآخِرُ قوليـه: أنـه ليس منها»[٣]. ولم يَنسـب هذا القول للأشـعري أحد غير الزركشـي في حدود ما اطّلعت عليه، والعجيب أنّ أسـامة الشـيبان رجّح قول الزركشـي في عدم اعتبـار إدراك الحواس من قبيل العلوم عند الأشـعري، بحُجّة أنّ الزركشـي احتمل أن يكون «قد اطَّلع على كتاب من كتب الأشعري التي فُقِدت، أو على كتاب لأحد العلماء الذين نسبوا إلى الأشعري هذا الرأي، ونقله عنه، ولم يطَّلِع عليه غيره»[٤]! فقد ترك الشـيبان ما أشـار إليه الأشعري في كتبه، وما نقله عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، وما ذهب إليه كثير من العلماء الذين أشرنا إلى بعضهم، وتمسك بقول للزركشي لم يذكره أحدٌ سِواه.

واسـتدل الشـيبان على ذلك أيضًا بقولٍ نقله الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق يقول فيه: «الذي قاله الشـيخ أبو الحسـن ونرتضيه: أنّ جملة الطُّرق التي يُدرَك بها العلوم الضرورية والاستدلالية تنحصر في أدلة خمسة: العقول، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. قال: ولا عِبرة بما يطلبه المنجِّمون من معرفة الأشياء بذهاب الشمس، والقمر، ونجم كذا»[٥].

---

(١) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي ١: ٢٢٣.
(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي ١: ٢٢٤.
(٣) البحر المحيط للزركشي ١: ٤٨.
(٤) آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٢٢.
(٥) البحر المحيط للزركشي ١: ٤٨.

ثم بيّن الشيبان بعد أن ساق هذا القول أنه واضحٌ في الدلالة على أنّ إدراك الحواس ليس من قبيل العلوم عند الأشعري، حيث إنّه لم يعتبر من العلم ما يدّعيه المنجّمون من معرفة الأشياء عبر ما يُدرِكونه بحواسهم[١]. والحق أنّ هذا القول ليس فيه دلالة على ما ذهب إليه من أنّ إدراك الحواس ليس من قبيل العلوم؛ إذ إنّ عدم العبرة بما يطلبه المنجِّمون من معرفة الأشياء بذهاب الشمس والقمر لا يلزم منه القولُ بعدم اعتبار إدراك الحواس من قبيل العلوم؛ لأنه خارج عن محل الخلاف أصلًا، حيث إنّ موضع الخلاف في إدراك الحسّ المحسوس هل هو علم بالمحسوس أم لا؟ والقول الذي ساقه يتعلق بقضية أخرى هي: العلم بعلوم أخرى تنشأ عن المحسوس، لا العلم بالمحسوس، على تفصيل ذكره الزركشي في نفس الموضع[٢]، فبطل استدلاله بهذا القول.

وهنا دليل ثالث رجَّح به الشيبان ما ذهب إليه من عدم اعتبار إدراك الحواس من قبيل العلوم عند الأشعري، حيث رأى أنّ تعريف الأشعري للعلم ليس فيه ما يُوحي بدخول ما يُدرَك بالحواس في حد العلم[٣]. والحقُّ أنْ ليْس فيه ما يمنع من دخول ما يُدرَك بالحواس في حدِّ العلم.

وفيما يتعلق بالمصدر الثاني من مصادر المعرفة عند الأشعري ـ وهو الخبر المتواتر ـ فإنه طريق يُعلَم به الغيبيّات مما لا يُتوَصَّل إليه بالنّظر والاستدلال، والعلم الحاصل به من قَبيل العلوم الضرورية[٤]. والضابط الذي يُقطَع معه بصدق المخبِرين عنده هو حصول العلم وزوال الجهل والشّك عن السامع عند سماع تلك الأخبار، أو بعبارة أخرى: هو حصول الاطمئنان في نفس السامع. ومعيار هذا

---

(١) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٢٢.
(٢) البحر المحيط للزركشي ١: ٤٨.
(٣) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٢٢-٢٢٣.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٨.

الضابط يكون بِنَظَر السامع إلى نفسه عند سماع الأخبار، فإن وجدها على رَيب وتُهمة لم يقطع بصِدق المخبِرين، وإن زالت عن نفسه هذه الرِّيَبُ والتُّهم واطمأنت للخبر قطع بصدقهم(١).

ووفقًا لهذا الضابط فإنه لا عبرة بعدد المخبِرين لمعرفة صِدق الخبر عند الأشعري، فيستوي بذلك عنده الكثير والقليل، وليس عنده عدد فيها بأوْلى من عدد، وفي هذا يقول فيما نقله عنه ابن فورك: «ما زاد على الواحد إذا بلغوا حدًّا في الكثرة على الجملة لا على التعيين أوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة»(٢).

وجائزٌ عنده ألّا يَحدُث العلم الضروري مع كثرة الأخبار وتواترها على خلاف هذه العادة، بناءً على قاعدته في عدم العبرة بالعدد لمعرفة صدق المخبِرين(٣)، وكذلك هو لا يمنع ـ تبعًا للضابط نفسه ـ من حدوث ذلك النوع من العلم ابتداءً، أو إذا كان المخبِرُ واحدًا بل يُجوِّز ذلك؛ وذلك لأن الأخبار عنده ليست بموجِبة للعلم بنفسها على الحقيقة، بل العلم يحدث معها بنفس طريقة حدوث الولد عند الوطء والزرع عند البذر(٤). وهناك فرق بين الجواز العقلي والوقوع الفعلي، وحديث الأشعري هنا من باب الجواز العقلي فقط، حيث إنّه لا يوجِب وقوع العلم بخبر الواحد بل يُجوِّزه عقلًا فقط.

ومما هو متّصل بالأخبار مما يقع به العلم عند الأشعري خبرُ الصّادق، وهو خبر الرسول، حيث إنّ معرفة الواجب والمندوب والمحرَّم والمكروه والحسن والقبيح لا يُتَوَصّل إليها إلّا عن طريقه، ولا سبيل لمعرفتها بدلائل العقول، وفي هذا يقول ابن فورك مقرِّرًا مذهب الأشعري: «فأمّا المعرفة بأعيان الواجبات وأحكامها من

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٨، ٢٠١.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٨.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٨.

طريق الوجوب فإنّ طريق ذلك الاستدلال بخبر الصادق الموثوق بخبره المأمون في غيبه إذا أنبأ عن عواقبها وما يلحق بفعل بعضها وتركِ بعضها الفاعلَ والتاركَ من الضرر والنقص والعيب والذّم»[1]. ويدخل تحت هذا المدرَك من مدارك العلوم: القرآن والسنّة، والإجماع؛ إذ إنّه مستنِدٌ إليهما.

وثالث مدارك العلوم عند الأشعري النَّظر، وهو «الفِكر والتأمُّل والاعتبار والمقايسة وَرَدُّ ما غاب عن الحسِّ إلى ما وُجِد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة»[2]. وهو من ضروب العلوم المكتسَبة عند الأشعري، والعلم الحاصل من هذا النَّظر يُعَبِّر عنه بـ«دلائل العقول»، وفي هذا يقول ابن فورك مقرِّرًا مذهب الأشعري: «إذا قلنا: دلائل العقول، فالمراد بذلك العلامات التي وُصِلَ بها إلى العلوم المكتسَبة المجتَلَبة بالنظر والفكرة والتأمل»[3].

ودلالات العقول عند الأشعري لا يُتَوَصَّل من خلالها إلى جميع العلوم، بل إنّ هناك علومًا لا يُتَوَصَّل إليها إلّا بالسمع، كالتي أشرنا إليها في خبر الصادق، ولا سبيل لدلالات العقول فيها أبدًا؛ فحظ دلالات العقول في بعض المعلومات دون بعض، وهي فيما لها فيه حظٌّ من المعلومات لا تستقل أبدًا عن السَّمع، ولا تُوجِب بنفسها على أحدٍ شيئًا؛ لأن «دلالة العقل لو تُوُهِّم انفرادها من السمع لصحَّ أن يُستدَل بها على ما هي دلالة عليه من أحكام الحدث والقِدَم في الموجودات وترتيب أحكام معانيها، وما يجب أن تكون عليه في أنفسها لأنفسها أو لمعانٍ، إلى سائر ما يتعلّق بها من نحو هذه»[4].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٧.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

ولقد كان الأشعري يُحيل سؤال السائل عن حكم ما دلّ عليه السمع الآن فيما حَكَمَ به العقل قبل ورود السمع؛ إذ إنّه لا تكليف علينا قبل ورود السمع عنده، بل إنّ حُكمَ النّاظر في ذلك قبل ورود السمع هو الوقف والشّك إلى أن تأتي دلالة السمع[١].

ويَعتبر الأشعري أنّ أوّل الواجبات الثابتة بالسمع على المكلَّف، هو النَّظر والاستدلال المؤدِّيانِ إلى معرفة الله عزَّ وجلَّ، والنّظر عنده يُعتبَر واجبًا على البالغ العاقل أوّل حال بلوغه، فإذا بَلغ الإنسان فلا مُهلة له بترك النّظر، ولا يجوز له التراخي في ذلك، ولا عُذر له عند الأشعري إن تركه أو تراخى في تحصليه إذا توفرت فيه الشروط وانتفت عنه العلل والموانع[٢].

ولكي يُؤتيَ النّظرُ ثمرته لا بُدَّ أن تتوافر فيه شروط، بحيث إذا تحققت وقع العلم عند الناظر على الوجه المطلوب، وشروط النّظر عند الأشعري تتنوع فيما ينبغي على النّاظر أن يجتنبه، وفيما عليه أن يأتيه، ويمكن إجمالها في الأمرَين الآتيين:

الأول: التجرد؛ وذلك بأن يبتدئ النَّظرَ وهو خالٍ من أيِّ مؤثر خارجي يؤدي إلى توجيه النّظر بوجهة معينة، بألّا يكون اعتقاده لأحد المذاهب بطريق التقليد، ولا لأجل ما فيه من راحة، ولا بسبب ما فيه من رياسة وعزٍّ من جهة الدنيا، ولا لجريان عادة الآباء وأهل البلاد عليه[٣].

الثاني: الموضوعية؛ وذلك بأن «يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحِّث المستَبصِر المستَرشِد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئةً عنده متساويةً في الحق والباطل»[٤].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢-٣٣.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢-٣٣.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٥٠.
(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٥٠.

وكيفية حصول النّظر إذا تحققت هذه الشروط تكون بأن يبتدئ النّاظر بالفكر والتأمُّل في كلِّ واحد من الأشياء التي ينظر فيها، والضابط والمعيار والأصل الذي يُميِّز على أساسه بين الصحيح والفاسد هو المعلوم به ضرورةً؛ إذ لا مجال للاختلاف فيه، فيَعرِض عليه ما يريد أن يتعلمه ويتعرف عليه من الأحكام التي لا يعلمها ضرورةً، فيَسبرَ ويمتحن ويفحص، فما وافق منها الأصلَ حَكَمَ بصحته، وما خالفه حكم بفساده(١).

ولا بُدَّ هنا من الإشارة إلى أنّ النَّظرَ والعلمَ الناشئَ عنه عند الأشعري كلاهما مُخترَعان لله عزَّ وجلَّ، لذلك فإنه كان يُحِيل أن يكون العلم بالمنظور فيه مُتَولِّدًا عن النّظر، بناءً على قوله بإحالة تولُّد العرض عن عرض آخر. وحصول العلم المستفاد من النّظر عنده يكون عن طريق ما جرت به العادة من حدوث أحدهما عقيب الآخر، أو لمعنًى آخر، لا عن طريق الإيجاب له أو أنَّه سببٌ لوجوبه، فالعادة جرت بأن يحدث العلم بالمنظور فيه بعد حدوث النَّظر، مع جواز حدوث أحدهما دون الآخر، بالطريقة نفسها التي يحدث بها الولد عند الوطء على وجه مخصوص، والزَّرع عند البذر على حالة معلومة(٢).

ويظهر أثر التمييز بين مدارك العلوم عند الأشعري وما يترتب عليها من علوم ضرورية أو كسبية في حال التعارض بينها، فإذا حصل تعارض بين ما يُدرَك بالحواس من هذه العلوم وما يُدرك بالعقل والنّظر، فأيهما المقدَّم؟

في ضوء ما بينّا سابقًا من أنّ ما يترتب على الحسّ والخبر المتواتر من علوم تُعتبَر من قبيل العلوم الضرورية عند الأشعري، وأنّ ما يحدث من العلوم بطريق العقل من خلال النَّظر والتفكر يُعتبَر عنده من قبيل العلوم الكسبية، نستطيع القول:

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٥٠.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣، ٢٥٠.

إنّ الأشعري يُقدِّم العلوم الضرورية على العلوم الكسبية، ونستفيد هذا من جعلِه ما كان من العلوم ضروريًّا ضابطًا يُميَّز به بين الصحيح والفاسد من العلوم المكتَسَبة في حال النَّظر والتَّفكر، كما وضحناه في الفقرات السابقة؛ إذ إنّ العلوم الضرورية لا تختلف باختلاف المحَصِّلين لها إذا تحققت الشروط وانتفت العلل والموانع، بخلاف العلوم الكسبية التي تختلف باختلاف حال النّاظر المتَفَكِّر، فبذلك استحقت العلوم الضرورية التَّقديم على المكتسبة.

وبناءً عليه، ففي حال تعارض ما يُدرَك بالحواس مع ما يُدرَك بالعقل، فلازمُ رأي الأشعري يقتضي تقديم ما يُدرَك بالحواس ـ لأنه من العلوم الضرورية ـ على ما يُدرَك بالعقل؛ لأنه من العلوم المكتسبة. وهذا ما صرَّح به غير واحد من العلماء، ونسبوه للأشعري، ومنهم الجويني[1]، والزركشي[2]، والشيخ حسن العطار في حاشيته[3]. وفي هذا يقول الزركشي: «واختلفوا أيضًا؛ فقدَّم أبو الحسن ما يُدرَك بالحواس على ما يُدرَك بنظر العقل»[4].

وفي هذا القول فائدتان:

الأولى: أنّ فيه بيانًا لِما نحن بصدد الحديث عنه في مسألتنا هذه، وأنّ الأشعري يُقَدِّم ما يُدرَك بالحواس على ما يُدرَك بالعقل.

والأخرى: أنّ فيه إقرارًا بأنّ الأشعري يَعتبر ما يُدرَك بالحواس من قبيل العلوم؛ إذ إنه كيف يُقدِّمه على ما يُدرَك بالعقل من العلوم وهو غيُر معتَبرٍ له علمًا؟ وعليه

---

(١) البرهان للجويني ١: ١٣٥.
(٢) البحر المحيط للزركشي ١: ٥١.
(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع ٢: ٦٠.
(٤) البحر المحيط للزركشي ١: ٥١.

فإنّ ما ذكره الزركشي سابقًا من أنّ ما يُدرَك بالحواس ليس من قبيل العلوم عند الأشعري وأنه آخِرُ أقواله، يُعتبَر رأيًا مرجوحًا لا راجحًا.

وعلى الرغم من هذا الإقرار من الزركشي ومن غيره من العلماء، فإنّ أسامة الشيبان يجدُ نفسه مُضطرًّا لترجيح خلاف ما نقله عنه جميع من تحدث في هذه المسألة -بمن فيهم الزركشي- ولم يذكروا فيه اختلافًا عن الأشعري؛ لكيلا يُناقِض ما ذهب إليه في المسألة السابقة من أنّ ما يُدرَك بالحواس ليس من قبيل العلوم عند الأشعري. وهذا الذي رجَّحه الشيبان هنا لم يَنقُله أحد من العلماء ومؤرِّخي الأفكار عن الأشعري، وإنما بناه فقط على رأيه الذي رجّحه في المسألة السابقة لأنه لازمٌ له(١)!

إذن فمدارك العلوم عند الأشعري في حال الإجمال ثلاثة: الحسُّ، والخبر، والنَّظر. وإذا أردنا التفصيل فيها يمكن أن نقول: إنّها ستة: الحسّ، والخبر (القرآن والسنة والإجماع)، والنّظر (أدلة العقول)، ويندرج تحت النّظر من جهة أخرى القياس؛ إذ إنه نظر في أدلة الشرع، وردّ ما لم يُعلَم حُكمه إلى ما عُلِم حكمه منها. وكما أشرنا سابقًا إلى أنّ العلوم الحادثة عن الحسِّ والخبر تُعتبَر من العلوم الضرورية عند الأشعري، وأنّ العلوم الحادثة عن الفكر والنَّظر من جملة العلوم المكتسبة عنده، وفي هذا يقول ابن فورك مقرِّرًا مذهب الأشعري: «وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحسِّ والخبر على هذا الشرط من جُملة الضروريات، وما يحدث عن النّظر من جملة المكتسبات. وكان يقول: إنّ نوع الإدراك غير مكتَسَب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم، وإنّ العلوم على ضربَين، منها مقدور ومنها غير مقدور، فما وقع منها عن النّظر والفكر كسبٌ، وما وقع خاليًا عن ذلك فليس بكسب»(٢).

---

(١) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٨-١٩.

والنّظر الذي هو أحد مدارك العلوم عند الأشعري يُعتبَر أصلًا لنظرية الاستدلال عنده، حيث إنّ النّظر عنده قائم على المقايسة وردٍّ ما غاب عن الحسِّ إلى ما وُجِد العلم به فيه؛ لاجتماعهما في العلة، كما بيّنّا في تعريف النّظر عنده. وهذا ما يُسمِّيه الأشعري بـ«الاستدلال بالشاهد على الغائب» في غير موضع من كتبه، وفيما نقله عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»[1].

ولبيان مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب لا بُدّ من توضيح مقصوده بالدليل والاستدلال أولًا، ومنه ننطلق لتوضيح استدلاله بالشاهد على الغائب، وهذا ما سنعرضه في المبحث التالي.

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٧، ٢٨٤، ٢٨٥، اللمع للأشعري ص٢٦-٢٧.

المبحث الثاني
الدليل والاستدلال وطرقه، ومعنى العقل ومكانته في نظر الأشعري

المطلب الأول: معنى الدليل والاستدلال وطرقه في نظر الأشعري

أولًا: معنى الدليل والاستدلال في نظر الأشعري

الدّليل والدال: فَعِيل بمعنى فاعل، وهو مأخوذ من الدلالة[١]. والدلالة: «هي العلامة التي بها يَدلُّ الدّال على المدلول عليه من إشارةٍ أو أثرٍ أو حُكمٍ مقتضٍ لحُكم مقتضًى»[٢]. وعند الأشعري قد يُطلَق الدليل والدّال على الدلالة مجازًا؛ لِما بينهما من التعلُّق، كما يُقال للمعلوم: عِلمٌ، وللمقدور: قُدرة[٣].

ويُطلَق الاستدلال عند الأشعري على أحد معنيَين:

الأول: انتزاع الدلالة، ويجوز أن يقع من طرفٍ واحدٍ، كما في حال النّاظر والمفكِّر، والاستدلال من هذه الجهة يكون بمعنى النّظر والفكرة من المفكِّر والمتأمِّل[٤].

والآخَر: المطالَبةُ بالدلالة، ولا يقع إلّا من طرفَين: مُطالَبٌ، ومُطالِبٌ بها، وهو من هذه الجهة يكون بمعنى الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب[٥].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

والاستدلال بالشاهد على الغائب ـ أو قياس الغائب على الشاهد عند الأشعري، كما هو ظاهرٌ من تعريفه للاستدلال ـ يُمثّل حَجَرَ الزّاوية وقُطْبَ الرَّحى في نظرية الاستدلال عنده، مع أنّ نظريته في الاستدلال غير مقتصرة على قياس الغائب على الشاهد وحَسْبُ، وإنما يندرج تحتها العديد من الطرق، كالسّبر والتقسيم، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه وغيرها.

ثانيًا: طرق الاستدلال في نظر أبي الحسن الأشعري

وإذا ابتدأنا بأول طُرُق الاستدلال العقلي عند الأشعري، والمتمثِّل بالاستدلال بالشاهد على الغائب، فإنّ مقصود الأشعري بالشاهد والغائب هو كما بيّنه عنه ابن فورك «أنّه كان يقول: «معنى قولنا: «شاهدٌ وغائبٌ» كمعنى قولنا: أصلٌ وفرعٌ، ومنظورٌ فيه ومردودٌ إلى المنظورَ فيه، ومعلومٌ مشكوكٌ فيه مطلوب علمُه من المعلوم».

وكان يقول: «ليس المراد بالغَيبة ها هنا البُعد والحجاب، وإنما المراد غَيبة العلم وذهاب العالِم عن العلم به»، وكان يقول في معنى المشاهدة والشاهد: إنّ ذلك يرجع إلى المعلومات التي هي الأصل في باب الاستدلال... وكان يقول: إنّ المستَدِلَّ إنما يطلب باستدلاله عِلمَ ما لم يعلم بأن يردّه إلى ما عَلِم وينتزع حكمه منه»[1].

إنّ هذه النصوص وغيرها عن الأشعري تبيِّن الأركان الأساسية التي تقوم عليها عملية قياس الغائب على الشاهد عنده، حيث إنّه لا بُدَّ فيه من أصلٍ، وهو ما عبَّر عنه بالشاهد الذي يُعلَمُ حكمه، وحُكمٍ للأصل، وفرعٍ، وهو الغائب الذي يُطلَبُ العلمُ به. ولا بُدّ حتى يتم القياس بشكل صحيح من توفُّرٍ وصفٍ جامع يجمع بين الأصل والفرع، أو بين الشاهد والغائب، وهذا الجامع إما أن يكون علةً، أو شرطًا، أو حقيقةً، أو دليلًا. ولكل واحد من هذه الأركان ضوابط وشروط عنده، إذا تحققت

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦-٢٨٧.

جرى القياس على الصورة الصحيحة، وإذا تخلف شيء منها حصل الخلل واللَّبْس.

فالأصل أو ما يُسمّى بالشاهد عند الأشعري يجوز أن يكون مما عُلِمَ ضرورةً، كالعلوم الثابتة بالحس والخبر المتواتر، كما يجوز أن يكون من العلوم المكتسبة، حيث إنها بعد اكتسابها وثبوتها يجوز أن تكون أصلًا لغيرها من العلوم عنده. والعلوم الضرورية التي تُعتبَر أصلًا في القياس العقلي يَعتبرها الأشعري بمثابة النصوص الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة في القياس الشرعي، والتي تُعتبَر أصلًا يُقاس عليه ما لم يَرِد نصٌّ بحكمه من الوقائع والأحداث[1].

والأصل أو الشاهد لا بُدّ فيه من وصفٍ ظاهرٍ بُني الحكم عليه وتَعلّق به، وهو ما يمكن تسميته بـ«الجامع العقلي» بحسب عبارة الجويني[2]، وهذا «الجامع العقلي» قد يكون علةً، أو شرطًا، أو حقيقةً، أو دليلًا كما أسلفنا. وتحريرُ هذا «الجامع العقلي» وتحديدُه وثبوتُ تعلق الحكم به من أهم الشروط التي يجب توفرها في الشاهد؛ إذ إنّ عدم تحديده وتحريره مما يَشتبه به مما لا يصلح أن يكون جامعًا عقليًّا هو سبب حصول الانحرافات العقدية، كالتشبيه والتعطيل عند الاستدلال بالشاهد على الغائب.

وعليه فالاستدلال بالشاهد على الغائب عند الأشعري ليس مبنيًّا على مجرد المشاهَدَة في الشاهد ثم التعدية أو المقايسة في الغائب، وإنما مبناه على الدليل، وهذه النقطة من أهم وأخطر المفارق الأساسية التي يتميّز بها الاستدلال الصحيح من الفاسد، لذلك فـ«لسنا نقول: إنّ مَن غاب عنّا حيٌّ عالمٌ قادرٌ، قياسًا على أنّا لم نُشاهِد فاعلًا إلّا حيًّا عالمًا قادرًا، ومن قال ذلك كان غالطًا، بل نقول: إنّ العلم بالقديم أنّه حيٌّ عالمٌ قادرٌ بظهور أفعاله الحكيمة منه... فدلّت أفعال القديم على أنه حيٌّ عالمٌ

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦-٢٨٧.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١: ١٢٧.

قادرٌ، كما دلّت أفعال الإنسان إذا كانت محكمةً على أنّه عالمٌ قادرٌ حيٌّ؛ إذ كان الطريق إلى أنّ العالِم منّا عالمٌ قادرٌ حيٌّ هو الاستدلال لا المشاهدَة»[١].

ويظهر من هذا الكلام أنّ العلم بأنّ الفاعل القديم حيٌّ عالمٌ قادرٌ مَناطُه ظهور الأفعال المحكمة منه، لا ما قد يَتَخيَّله البعض من أنّا لم نشاهد فاعلًا في الشاهد إلّا حيًّا عالمًا قادرًا، فهذا جامعٌ عقلي باطل لا يُمكِن إناطة الحكم به؛ لأنه قائم على غير استدلال.

وشروط «الجامع العقلي» تختلف عند الأشعري بين الشاهد والغائب باختلاف نوع هذا الجامع؛ فإذا كان «الجامع العقلي» الذي يتعلق به الحكم في الشاهد هو العلّة، التي هي عنده «المعنى الذي يتعلق به الحكم الموجَبُ عنه»[٢]، فإنه يَشترط فيها ثلاثة شروط، إذا تخلَّف أحدها بطل الاستدلال، وهذه الشروط هي:

الأول: أن تكون مطَّردةً جاريةً[٣]. والطَّرد أو الجَرَيَان يعني مقارنة الوصف للحُكم في الوجود دون العدم[٤].

الثاني: أن تكون مُنعكِسةً. والعكس يعني انتفاء الحكم بانتفاء العلة[٥].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٧.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٣.

(٣) لا بُدَّ من التنبيه هنا إلى مصطلح الأشعري فيما يَخُصُّ الطَّرد والجَرَيان؛ إذ إنه يُطلِقهما على معنًى واحد، وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم كما بيّنّاه، وقد استفدنا هذا من حديثه عن العلل الشرعية حيث قال: إنها «أمارات وعلامات وليست بعِلَل على الحقيقة إلّا على معنى أنها دلالات، ولذلك لا يُشترَط فيها العكس، وإن اشترط فيها الطرد والجريان». مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٥. فبعبارته الأخيرة سوّى بين الطرد والجريان، واعتبرهما في مقابل العكس، فعرفنا أنهما مترادفانِ يُطلَقان عنده على معنًى واحد.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤: ٢٢١.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ٤: ١٢٨.

وهذان الشرطانِ في حال اجتماعهما واشتراطهما معًا في العلّة؛ فإنه يُطلَق عليهما الدَّوران عند الأشعري، أي: مقارنة الوصف للحكم وجودًا وعدمًا[١]. فالطرد يعني وجود الحكم بوجود العلة، والعكس يعني انتفاء الحكم بانتفاء العلة، والدوران هو الجمع بين الوجود والعدم، فيوجَد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها.

الثالث: ثبوت تعلُّق الحكم بها، وأنّها هي الجالبة له، والمؤثرة في المحكوم له بذلك الحكم. وثبوتها إنما يكون بالاستدلال، لا بمجرد المشاهدة. وكثيرًا ما يكون استدلال الأشعري على إثبات العلّة باللغة العربية وما يذهب إليه أهل اللسان[٢].

وفي هذه الشروط الثلاثة للعلّة يقول الأشعري فيما نقله عنه ابن فورك: «علامة صحّتها أن تكون مطَّرِدة مُنعَكِسة دائرة على الصحة والسلامة... وكان يقول: إنّ الطّرد والعكس لا يُكتفَى بهما في علامة صحة العلّة حتى نَعلم أنّ لها بذلك الحكم تعلقًا وأنّها هي الجالبة له والمؤثرة في المحكوم له بذلك الحكم»[٣].

وهذه الشروط الثلاثة للعلّة يَشترطها الأشعري كذلك إذا كان «الجامع العقلي» في قياس الغائب على الشاهد هو الحدَّ أو الحقيقة[٤]، أمّا إذا كان «الجامع العقلي» هو الدليل، فإنّ الأشعري لا يَشترط فيه العكس، وبهذا يفارق الدَّليلُ العلّةَ وما شابهها في هذه الشروط[٥].

ويَشترط الأشعري شروطًا أخرى متعلقةً في ذات العلّة العقلية، كألّا تكون

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ٤: ٢٢١.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٩-٢٩١.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٣.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٤.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٤.

مركبةً من مَعنيَين يصحُّ وجود أحدهما مع عدم الحكم[١]، وألّا تكون مكوَّنة من أكثر من صفة واحدة[٢].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الاستدلال الصحيح بالشاهد على الغائب عند الأشعري قائم على توفر هذه الشروط كاملةً في الجامع العقلي للشاهد، وفيما يتعلق بالغائب فإنّه يَشترط ثبوت واطِّراد الجامع العقلي فيه. وعليه فإنه «يجوز أن يكون الشيء موصوفًا في الشاهد بصفة من الصفات لِعلّة من العلل، فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة[٣]؛ لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول... وإذا كان الشيء في الشاهد موصوفًا بصفة من الصفات لِعلّة من العِلل لم يَقُم دليل على موصوف بتلك الصفة في الغائب[٤] إلّا قام على وجود تلك العلة، فواجب أن يُقضى على أنّ كلّ موصوف بتلك الصفة في الغائب فلأجل وجود تلك الصفة»[٥][٦]. وأيُّ خللٍ أو نقصٍ في هذه الشروط يؤدي إلى خلل في فَهمِ عملية الاستدلال بالشاهد على الغائب عند الأشعري.

ولعل أغلب الاعتراضات والإشكالات التي تواردت على هذا النوع من الاستدلال كانت بسبب عدم مراعاة هذه الشروط بشكل عام، وعدم مراعاة الشرط الأخير منها على وجه الخصوص؛ فمَن حاول الاعتراض على مَن استَشهد بالشاهد على الغائب بقوله: بناءً على هذا النوع من الاستشهاد، فإنّ لنا أن نحكم في شخص نشأ في مكان لم يشاهد فيه إنسانًا إلّا أسود، ولم يَرَ بحرًا إلّا عذبًا: أنّ له أن يَحكم

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٨-٣٠٩.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٩.
(٣) ولعل الأصح: إذا استوت الصفة، كما أشار إليه المحقق.
(٤) ولعل الصحيح: في الغائب، كما أشار إليه المحقق.
(٥) ولعل الأصح: وجود تلك العلة، كما أشار إليه المحقق.
(٦) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٨.

ـ بناءً على مشاهدته تلك ـ أنّه لا إنسان إلّا أسود، ولا ماء إلّا عذبًا، وكذلك فيمن لم يعرف في الشاهد فاعلًا إلّا جسمًا، كان له أن يُجرِي ذلك على الغائب كذلك. فهذا الاعتراض، وهذه الشُّبهة ـ أو المغالطة بعبارة أدق ـ إنما أتَت نتيجة عدم تحرير العلة مما قد يشتبه بها في الشاهد، وإثبات أنها هي الجالبة له والمؤثرة فيه بالاستدلال؛ فليس السواد مناط الإنسانية، ولا علِّيّة بين العذوبة والماء، كذلك ليست الجسمية علّة الفعل(١).

وقد أجاب الأشعري عن هذه الاعتراضات بقوله: «إنّا إنّما نُوجِب القضاء بالشاهد على الغائب، ونردُّ الحُكم إلى الحُكم إذا استوى معنياهما واتّفقت علّتاهما وكان لأحدهما مثلُ ما لصاحبه. وإذا لم يكن الشيء شيئًا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، ولا لأنه جسم، ولا لأنه لا يخلو من واحد منها؛ لم نوجب القضاء بذلك على الغائب. ولمّا كنّا إنما نُثبِت الشيء شيئًا إذا أثبتناه موجودًا ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من أوصافه فنحكم له بمثل حكمه، فإن أوجَبَت الدلالة أن يكون جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا حكمنا له بذلك، وإن اقتضت الدلالة أن يكون بخِلاف وصفِها أثبتناه شيئًا وأحلنا وَصفه بشيء من ذلك»(٢).

وخُلاصة نظرية الأشعري في الاستدلال بالشاهد على الغائب: أنه لا بُد فيه من توافر كامل الشروط والأركان التي يقوم عليها، والمتمثلة في دوران «الجامع العقلي» في الشاهد، وثبوت تعلُّق الحكم به، وأنّه هو المؤثر فيه بالدليل، ومن ثَم إثباته واطِّراده في الغائب.

أما الطريق الثاني من طرق الاستدلال عند الأشعري فهو السبر والتقسيم، والمقصود به عنده «أن يستدلَّ على الشيء بأن ينقسم في العقل إلى أقسام، فيُفسِد

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٩-٢٩٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٩٠.

الأقسام كلها إلّا واحدًا، فيَعلم أنّ ذلك القسم هو الصحيح»[1]. وقد استخدم الأشعري دليل السبر والتقسيم في غير موضع من كتبه؛ فقد استخدمه في إثبات وحدانية الله عزّ وجلّ، حيث قال في كتاب «اللمع»: «فإن قال قائل: لمَ قُلتم: إنّ صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأنّ الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتّسق على إحكام. ولا بُدّ أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يُحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يُمِيته لم يخْلُ أن يتم مرادهما جميعًا، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز مَن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا. فدلّ ما قلناه على أنّ صانع الأشياء واحد، وقد قال الله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فهذا معنى احتجاجنا آنفًا»[2].

وفي كتاب «الإبانة» استخدم الأشعري دليل السبر والتقسيم في إثبات معنى اليدَين لله عزّ وجلّ، حيث حصر ما تحتمله في أربعة معانٍ، وأبطل ثلاثة منها وأبقى على الرابع؛ إذ إنّ صفة اليدَين لله عزَّ وجلَّ تحتمل أن يُراد بها النِّعمتانِ، أو أنهما يدانِ جارحتانِ، أو تكون بمعنى قُدرتَين، واحتمال رابع بأن نُثبتها كما أثبتها الله تعالى من غير أن تكونا نِعمتَين ولا جارحتَين ولا قدرتَين. ثم قام الأشعري بإبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى فقال: «فلا يجوز أن تكون بمعنى نعمتَين؛ لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل: عَملتُ بيدي، وهو نعمتي. ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا: أن نعني جارحتَين، ولا يجوز عند خصومنا أن يعني قدرتَين. وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صحَّ القسم الرابع، وهو أنّ معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إثبات يدَين ليستا جارحتَين، ولا قدرتَين، ولا نِعمتَين، لا يُوصفانِ إلّا بأن يُقال: إنهما

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٨. (٢) اللمع للأشعري ص٢٠-٢١.

يدانِ ليستا كالأيدي، خارجتانِ عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت»[١].

ولـم يُقـدِّم الأشـعري في أيٍّ من كتبه ولا فيما أورده عنـه ابن فورك في «مجرد المقالات» تفاصيلَ أوفَى لهذا النوع من الاستدلال؛ حيث إنه لم يتعرض لما تعرض له المتأخرون من تقسيم لدليل السبر والتقسيم إلى حاصرٍ ومنتشِر، غير أنّ أحمد الطيب أشار إلى أنّ الأشعري وإن لم يتعرض صراحةً لهذه التقسيمات، فإنها كانت حاضـرةً فـي ذهنـه، واستدل على رأيه هـذا بأنّ الأشـعري قد نصَّ عنـد حديثه عن السؤال الجدلي إلى أنّه إذا كان حاصرًا فإنه يكون ملزِمًا للمجيب بالإجابة، وإن كان غير حاصر فالمجيب لا يلتزم بالإجابة عنه[٢].

وثالث طرق الاستدلال عند الأشعري هو الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، أو ردُّ المختلف فيه إلى المتّفق عليه. وأصل هذا الاستدلال عند الأشعري مأخوذ من القرآن الكريم، حيث نبّه الله عزَّ وجلَّ منكري البعث بعد الموت واستدل لهم بأمرٍ هـو محـل اتفاق عند الجميع، وهـو اعترافهم بصحة ابتداء الخلـق؛ إذ إنّ القادر على ابتداء الخلق قادرٌ كذلك على إعادته بعد الموت، وعبَّر الأشـعري عن هذا النوع من الاستدلال بقوله: «كنحو ما ذكر الله تعالى من التنبيه لمنكري الإعادة على الاستدلال بالابتـداء علـى الإعادة لما قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ﴾ [يس: ٨١]، قـال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٢]، وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]. في كل ذلك ينبّههم على الاستدلال بالانتهاء علـى الابتـداء، وعلى الإعادة بالابتداء الذي أقروا بـه واعترفوا بصحته، فأراهم أن ما صلح للابتداء من القدرة فهو يصلح للإعادة»[٣].

---

(١) الإبانة للأشعري ص١٣٣-١٣٤.

(٢) انظر: أصول نظرية العلم عند الأشعري لأحمد الطيب ٤: ٤٢٠.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٨.

ويُلاحَظ على هذا النوع من الاستدلال عند الأشعري أنه وضعه في قسم مستقل عن سابقِه، ولم يُلحِقه به أو يجعله فرعًا عنه كما نقله عنه ابن فورك، فقد قال بعد الفراغ من الحديث عن الاستدلال بالشاهد على الغائب: «وكان يقول في النوع الآخر من الاستدلال... »[١]، ثم بدأ الحديث عنه، في حين جعله بعض المتأخرين أحد صور الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذا ما عبَّر عنه النشار بقوله: «فهذا الطريق ـ في آخر تحليل له ـ ليس إلّا قياس الغائب على الشاهد»[٢].

ولعل ابن فورك تعمَّد سَوق هذا النوع من الاستدلال بعد الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبعد حديثه عن السبر والتقسيم وجعله في المرتبة الثالثة؛ لكيْلا يختلط بما قد يشتبه به من الاستدلال بالشاهد على الغائب، ثم أشار إلى أنّ هذا الترتيب هو الذي ارتضاه الأشعري، حيث قال: «فعلى ذلك كان يرتِّب هذه الأبواب ويرسم هذه الرسوم في طرق الاستشهاد»[٣].

ومن طرق الاستدلال العقلي التي استخدمها الأشعري والتي يمكن استنتاجها من سياق كلامه في إثبات المسائل العقدية، والتي لم يتعرض لها ابن فورك عند حديثه عن طرق الاستدلال وأنواعه عند الأشعري؛ طريقُ «إنتاج المقدمات النتائج»، وقد استخدمه الأشعري في غير موضع دون أن يصرح بهذه التسمية، ويمكن التمثيل لهذا النوع من الاستدلال عنده بمسألة إثبات جواز رؤية الله عزَّ وجلَّ، حيث يقول في «الإبانة»: «ومما يدلُّ على أنّ الله تعالى يُرى بالأبصار قولُ موسى ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولا يجوز أن يكون موسى صلوات الله عليه وسلامه

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٨.
(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي لعلي سامي النشار ص١٣٧.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٩١.

ـ وقد ألبَسَه الله جِلباب النبيين، وعَصَمَه بما عصم به المرسلين ـ قد سأل ربَّه بما يستحيل عليه، فإذا لم يَجُز ذلك على موسى ﷺ، علمنا أنّه لم يسأل ربَّه مستحيلًا، وأنَّ الرؤية جائزة على ربنا تعالى»(١).

فمِن هذا القول نلحظ أنّ المقدمة الأولى في هذا الاستدلال هي أنّ موسى ﷺ نبيٌّ معصوم، والمقدمة الثانية هي أنّ المعصوم لا يسأل مستحيلًا، والنتيجة أنّ موسى ﷺ لا يسأل ربّه مستحيلًا، وإذا كان موسى ﷺ لا يسأل المستحيل، وقد سأل ربّه أن ينظر إليه؛ خلصنا إلى نتيجة نهائية مفادُها أنّ النَّظر إلى الله عزَّ وجلَّ جائز غير مستحيل.

ومن طرق الاستدلال العقلي التي يستخدمها الأشعري أيضًا طريقُ الإلزامات؛ فقد ألزم المعتزلة في غير موضع فيما لا مفكَّ لهم منه إلّا التسليم بما ألزمهم به، ومن الأمثلة على ذلك قولُ الأشعري في «الإبانة»: «وقد قال رئيس من رؤسائهم ـ وهو أبو الهذيل العلّاف ـ: إنّ علم الله هو الله، فجعل الله تعالى عِلمًا. وأُلزِم، فقيل له: إذا قلتَ: إنّ عِلم الله هو الله، فقُل: يا عِلم الله اغفِر لي وارحمني، فأبى ذلك، فلَزِمته المناقضة»(٢).

وقد ألزم الأشعريُّ المعتزلةَ في مسألة الضلال عدة إلزامات، حيث ذهبوا إلى أنّ الله عزّ وجلّ أضلَّ الكافرين عن الكفر، وأنّ معنى إضلال الله الظالمين أي: إنه يُسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال، فردّ عليهم الأشعري وألزمهم وبيَّن لهم أنّه كيف يستقيم أن يكونوا ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهُم كافرون؟ وإن رجعوا وقالوا: أضلهم عن الإيمان، فقد تركوا قولهم. ومن ثَمّ ألزمهم بعدم تأييد اللغة لما ذهبوا إليه، فلا يوجَد في لغة العرب أن يُقال: أضلَّ فلانٌ فلانًا، أي: سمّاه ضالًّا، وعلى فَرَض التسليم لهم بهذا فيلزمهم إذا سمّى النبي ﷺ قومًا ضالِّين فاسدين أن

---

(١) الإبانة للأشعري ص٤١.

(٢) الإبانة للأشعري ص١٤٤.

يكون قد أضلّهم وأفسدهم بأن سمّاهم ضالّين فاسدين، وهذا لا يجوز، فبطَل أن يكون المراد بإضلال الله الكافرين الاسم والحكم كما زعموا[١]. وهناك العديد من الإلزامات، وفيما عرضنا كفاية تسدُّ حاجة المقام.

هذه بصورة عامة أنواعُ وطرق الاستدلال العقلي التي استطاع الباحث الوقوف عليها مما صرَّح ببعضه ابن فورك في «مجرد المقالات»، ومما تمكن الباحث من استنتاجه من سياقات استدلالات الأشعري وردوده على المخالفين فيما وصلنا من كتبه.

المطلب الثاني: معنى العقل ومكانته عند الأشعري

أولًا: معنى العقل في نظر أبي الحسن الأشعري

العقل عند الأشعري يعني العِلم، ومستنده في ذلك كلام أهل اللغة، حيث إنهم لا يفرِّقون بين قول القائل: عَقلتُه، وعرَفتُه، وعَلِمتُه. ولا يُجيزون أن يُقال: عَقلتُه ولم أعلمْه، أو عَلمتُه ولم أعقلْه، كما أنهم لا يجيزون أن يُقال: عرَفتُه ولم أعلَمه. وبهذا يتبيّن أنّ العلم والمعرفة معناهما واحد، وعليه فإن العقل والعلم معناهما واحد. ومن ذلك أيضًا استدلاله بكلام الخليل في كتاب «العين» كما بيَّن ذلك ابن فورك، حيث إنّ الخليل كان يذهب إلى أنّ العقل نقيض الجهل، والنّقيض هو الضِّدُّ المنافي، والذي يُنافي الجهل هو العلم[٢].

والأشعري لا يُجِيز أن يُقال لكل من عَلِم شيئًا: «إنّه عاقل» مطلقًا، وإنما يجب تقييد وصف العلم بأن يُقال: هو عالم بكذا؛ وذلك لأنه يُوقِع الوهم واللبس في إطلاقه، ولأن الإجماع قد منع منه[٣]. وعليه فالمراد بالعقل الذي يشترطه الفقهاء

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري ص٢١٣-٢١٥.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣١، ٢٨٤.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣١، ٢٨٤.

والمتكلمون لصحة التكليف بالأحكام الشرعية عند الأشعري: العلمُ بأكثر المنافع والمضار، مع القدرة على التمييز بين الخير والشر، وصحة النظر والاستدلال بالشاهد على الغائب. وبهذه الشروط يكون قد أخرج ما يعلمه الطفل والمجنون والبهيمة، فلا يُطلَق على واحد منهم أنه عاقل مطلقًا، وإن كان يعلم كثيرًا من المعلومات ضرورةً[1].

ثانيًا: مكانة العقل في نظر أبي الحسن الأشعري

موضوع العقل والمكانة التي يحتلها في الفكر التشريعي عند الأشعري يُعَد موضوعًا منهجيًّا وأصلًا يبني عليه نظريته في المعرفة، وطريقته في الفهم، وأسلوبه في التقعيد والبحث، وقد سبق التعرّض لعدة جوانب من ذلك على وجه التفصيل عند الحديث عن منهج الأشعري في البحث الكلامي، وكذلك عند تناول نظرية المعرفة عنده أثناء الكلام على حدِّ العلم وأقسامه ومداركه. ومن المسائل المهمة المتصلة بمباحث العقل ـ التي من المناسب تأكيدها هنا ـ مسألة العلاقة بين العقل والنقل، ومع أنّه قد سبق التعرض لها فيما مضى من مباحث، فإنّه لا بُدَّ من وضع خلاصة لها تكون فاتحةً تُسهِّل فَهْم مذهب الأشعري في التحسين والتقبيح الذي سيتم تناوله في الفصل الآتي.

ولعل أفضل ما يمكن به تلخيص وظيفة العقل عند الأشعري هو ما قرره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، حيث قال: «ومما يجب في حُكم النّظر أن يبتدئ النّاظر بالنّظر في العقليات؛ لأنها الأصل، والسّمع فرع، والأصل أوَّل، والفرعُ ثانٍ، والواجب إحكام الأوّل قبل الثاني، فإذا فرغ مما يُوجِبه العقلُ عَرَضَ ما حصل له على السمع. فإن رأى في ظاهره ما يدلُّ على موافقته فذاك الذي يُريد، وإن لم يتّسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره فليَعلم أنّ باطنه موافق له، وأنّ ذلك لتقصيرٍ وقع في

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٤.

معرفته، ثمّ يطلب ذلك بردِّه إلى المحكم. وإنما وجب ذلك في السمع دون العقل لأجل أنّ السمع ظاهر وباطن، وفيه مُحكَم ومُتشابِه، وخاص وعامٌّ، وصُوَر تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيءٌ من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه ويُوضِح عن حقيقته»(١).

إنّ هذا النص يُبيِّن لنا منزلة العقل ووظيفته من المعلومات عند الأشعري الذي يجعل العقل مُقدَّمًا في النّظر في أمور العقليات، كالمعرفة بأحكام الموجودات من الحدوث والقِدَم، وأنّ الواجب في حكم الموجود أن يكون له أوّل أو لا أوّل له، وأنّ الواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربةً أو متباعدةً وغيرها مما يمكن التوصل له بدلالات العقول. فإذا فرغ الناظر من النّظر في العقليات، وجب عليه عرضُ ما توصل إليه بدلالات العقول على ما ورد في السمع، وفي هذا إشارة إلى أنّ السمع هو الميزان الذي تُوزَن به صحةُ ما تتوصل إليه دلالات العقول من معلومات. وهذا يعني أنّ دلالات العقول لا تستقل بذاتها، بل لا بُدَّ معها من دلالة من جهة السمع تؤكدها أو تنفيها، وهو معنى قول الأشعري فيما نقله عنه ابن فورك في موضع آخر من أنه: «كان يقول: إنّه لم تخلُ دلالة العقل من دلالة السمع في جميع الأحوال، وإنّ دلالة العقل لو تُوُهِّم انفرادُها من السمع لصحَّ أن يُستَدَلّ بها على ما هي دلالة عليه من أحكام الحدث والقِدَم في الموجودات وترتيب أحكام معانيها، وما يجب أن تكون عليها في أنفسها لأنفسها أو لمعانٍ، إلى سائر ما يتعلق بها من نحو هذه»(٢).

هذا فيما يتعلق بدلالات العقول وحظّها من المعلومات، مع التصريح بأنّ هناك معلوماتٍ لا سبيل للعاقل التوصل إليها عن طريق دلالات العقول، بل سبيلها

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٣١٩-٣٢٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

الوحيد هو ما ورد بالسمع من خبر الصادق. وفي هذا المقام بقي أن نعرف دور العقل في معرفة صفات الأفعال من الحسن والقبح وما يترتب عليها من مدح وذم في الدنيا، وثواب وعقاب في الآخرة، وهو ما سنتناوله خلال الفصل التالي إن شاء الله.

الفصل الخامس
مباحث الحكم الشرعي في الفكر الأصولي عند الأشعري

تمهيد

في هذا الفصل تناول الباحث مباحث الحكم الشرعي في الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، حيث تناول بالتحليل والتركيب والمناقشة ما استطاع الوقوف عليه من مسائل تتعلق بالحكم الشرعي، والحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.

المبحث الأول
تعريف الحكم الشرعي وأقسامه
وما يتعلق به من مسائل عند الأشعري

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي عند الأشعري وما يتصل به

لم يقف الباحث ـ في حدود ما اطلع عليه ـ على تعريف للحكم الشرعي في أيٍّ من كتب الأشعري التي وصلت إلينا، ولا فيما نقله وقرّره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، ولم يَجِد له تعريفًا إلّا فيما أورده صدر الشريعة الأصغر في «التوضيح في حل غوامض التنقيح»، حيث عرّف الحكم بأنّه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»، ثم ذكر أنّ هذا التعريف منقول عن الأشعري[١].

وسواء صحَّ هذا التعريف عن الأشعري أو لم يصحّ، فإنّ مضمونه العام ظاهرٌ فيما وصل إلينا من آراء له بخصوص مباحث الحكم الشرعي، فإذا سلّمنا بهذا التعريف للحكم عند الأشعري، فإن المقصود بخطاب الله في هذا التعريف هو كلامه. وقد بيّن الباحث في الفصل السابق أن الكلام عند الأشعري يُطلَق على المعنى القائم بالنفس دون الألفاظ والحروف والعبارات، وعليه فإنّ خطاب الله عند الأشعري هو كلامه النفسي، وبهذا يخرج الكلام اللفظي، فلا يُسمَّى عنده حُكمًا، وإنما يُعتبَر دالًّا على الحُكم وموضحًا له[٢].

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة الأصغر ١: ١٢.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢، هامش حاشية العطار على جمع الجوامع =

تسمية الكلام في الأزل خطابًا عند الأشعري:

وكلام الله عند الأشعري أزلي قديم كما بيّنّا سابقًا، وينبني على هذا مسألةُ الكلام في الأزل، هل يُسمّى خطابًا عند الأشعري أم لا؟ والذي يذهب إليه أن الكلام في الأزل يُسمَّى خطابًا، وكان يُخطِّئ قول من قال: إنّ كلام الله تعالى في الأزل خلا مِن أن يكون أمرًا أو نهيًا أو خبرًا أو استخبارًا(١). ولكي يتجنّب الأشعري الاعتراض على ما قدّره بأن يقول قائل: كيف يكون خطابُ الله أمرًا ونهيًا بِلا مأمور ولا مَنْهي، وكيف يكون إخباره بِلا سامع، ونداؤه واستخباره بِلا مُخاطب؟ فإنّه قيّد تسمية الكلام في الأزل خطابًا بشرط حدوث المخَاطَب(٢).

ويُستنتَج من اعتبار الكلام في الأزل خطابًا أنّ الأشعري يقصد بالخطاب مُطلَق الإفهام، لا فقط إفهام من هو متهيِّئ للفهم؛ إذ إنّ هذا الأخير لا يتحقق فيه الإفهام لعدم وجود من يُراد إفهامه حينئذٍ، وقد ذكر الزركشي أنّ الخلاف في مسألة تسمية الكلام في الأزل خطابًا متوقف على تفسير الخطاب، «فمن فسَّره بالكلام الذي يُقصَد به إفهام من هو متهيِّئ لفهمه في الحال، قال: لا يُسمَّى خطابًا، ومن قال: يُقصَد به الإفهام في الجملة، أطلقه عليه»(٣).

ومذهب الأشعري في هذه المسألة مبنيٌّ على رأيه في مسألة تكليف المعدوم؛ إذ إنّه يرى أنّ المعدوم مُخاطبٌ بالأوامر والنواهي على تقدير وجوده. ومما يُلخِّص

= لعبد الرحمن الشربيني ١: ٦٦.

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٦-٦٧، البحر المحيط للزركشي ١: ١٢٦، تشنيف المسامع للزركشي ١: ٢١٥، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٢: ٨٠٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١: ٣٣٩.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٧، البحر المحيط للزركشي ١: ١٢٦، تشنيف المسامع للزركشي ١: ٢١٥.

(٣) تشنيف المسامع للزركشي ١: ٢١٥.

رأيه في هذه المسألة ما نقله عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، حيث قال: «وكان يقول مما اختص به من دون المتقدمين من المشـايخ: إنّ الله تعالى لم يَزَل آمرًا ناهيًا حامدًا ذامًّا صادقًا مُخبرًا مستخبرًا مسمّيًا ذاكرًا واعدًا متواعدًا، على الوجوه التي سبق في المعلوم أن المأمورين إذا وُجِدوا فعلوا، فيكون الأمر سابقًا لكونهم متعلّقًا بهم في حال كونهم أن يفعلوا كذا وكذا. وليس من شرط الأمر عنده في تعلّقه بالمأمور وجودُه ولا وجودُ قدرته، بل كان لا يمنع من القول بأنّ الأمر أمرٌ لمن يكون قبل أن يكون «إن كنـت كـذا وكذا»، وأمّا الخبر عن المعـدوم فلا خلاف فيه أنّ ذلك صحيح»[١]. وأكّد الزركشي هذا الأمر في الفصل الذي بيَّن فيه مذاهب الأشعري في أصول الفقه[٢].

والطريـق إلـى معرفة خطاب الله عزّ وجلَّ عند الأشـعري إمّا أن يكون من جهة دلالة العقل، وإمّا من جهة دلالة اللغة، وإمّا من جهة دلالة السمع؛ بأن يكون بخطاب آخر أخصّ من الخطاب الأوّل. وبالنسبة إلى طريق معرفة خطاب الرسول، فإمّا أن يكون بمشاهدته فيُضطَرّ إلى العلم بمراده اضطرارًا أو بنوع من التأمل والنّظر، وإما أن يُعـرَف خطابُـه بخطابه، وقد يُوصَل إليه كذلـك بدلالة العقل والقياس. ولا يُنكِر الأشـعري أن يكـون في خطاب الله عزَّ وجلَّ ما لا نسـتطيع معرفـة المراد منه الآن، فيكـون حكمـه الوقف إلى أن نشـاهد الفعل من الله تعالـى، ويَضرب لهذا النوع من الخطاب مثالًا بوعيد الفُسّاق من أهل الملّة[٣].

ومـا ذُكِـر عن الأشـعري من اعتبـار دلالة العقـل طريقًا إلى معرفـة خطاب الله عـزَّ وجـلَّ لا يتعـارض مع ما ذكرناه سـابقًا من أنّ دلالات العقـول حظُّها في بعض المعلومات دون بعض، وأنّه لا حظّ لها في معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٥٧.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥-١٩٦.

والوجوب والندب على التعيين والتفصيل[1]؛ وذلك لأن المقصود من جعل العقل طريقًا لمعرفة الخطاب هنا هو أنه يُعتبَر طريقًا لفهم الخطاب، فمعرفة الخطاب تعني فهمه وإدراك مراميه وأحكامه ودلالاته، في حين قصد بقوله: «إنّ دلالات العقول لا حظّ لها في التوصل إلى أحكام الأفعال» إثباتَها ابتداءً، فالعقل لا يُثبِت أحكام الأفعال من الوجوب والندب والحسن والقبح وغيرها ابتداءً، وإنما يستطيع فهم الخطاب الذي وردت فيه أحكام الأفعال ومعرفة مراميه ومدلولاته.

المطلب الثاني: أقسام الحكم التكليفي وما يتعلق به من مسائل عند الأشعري

مِن تعريف الحكم الذي سبق ذكره منسوبًا إلى الأشعري يتبيَّن أنّ خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين إمّا أن يكون اقتضاءً، أي: طلبًا، وهو إما طلب الفعل، أو طلب الترك، فإذا كان طلب الفعل جازمًا فهو الوجوب، وإن كان غير جازم فهو الندب، وطلب الترك إذا كان جازمًا فهو الحرام، وإن كان غير جازم فهو المكروه، وإمّا أن يكون تخييرًا، أي: بين الفعل والترك، وهو ما يُطلَق عليه الإباحة، وبهذا تكون الأحكام التكليفية عنده خمسة، وفي هذا السياق يُلحَظ عدم تعرضه لأقسام الحكم الوضعي من السبب والشرط والمانع.

ويُفصِّل الأشعري في مرادفات بعض هذه الأحكام التكليفية، فيُبيِّن أنّ الواجب والفرض والمضيّق فِعلُه ولا تخيير في تركه على كل حال، كلها سواء في المعنى، وكذلك قولنا: فَضلٌ وندبٌ وتطوُّع سواءٌ في المعنى. ومعنى محظور وحرام وواجب تركُه سواء. ومعنى مُباح فِعله وجائز فعله سواء[2]. ولم يتعرض الأشعري في هذا السياق إلى المكروه ومرادفاته، لكنّ ابن فورك ذكر عنه أن المكروه قد

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

يكون بمعنى أنه منهيٌّ عنه مذموم؛ لأن الكراهة تُستعمَل في معنى الذّم والتحريم[١].

ويُستفاد مما ذكرنا من تقسيمات الأحكام التكليفية عند الأشعري أمرانِ:

الأول: أنه لا يُفرِّق بين الفرض والواجب، فهما عنده سواء، وبهذا يكون قد خالف الحنفية في تفريقهم بين الفرض والواجب.

والأمر الآخر: أنه اعتبر المباح من أقسام الأحكام التكليفية، ولعل اعتباره هذا يكون من جهة أنّه مختصٌّ بالمكلَّفين، لا من جهة أنّهم مُكلَّفون به.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه من مرادفات الواجب عند الأشعري، فإننا نجد عنده كلامًا أكثر تدقيقًا في الواجب، حيث يقول: «إنّ الواجب ما لا يؤمَن فيه ـ إن تُرِكَ ـ العقابُ بأغلب الأمور أو يتيقن»[٢]، فهو هنا يركّز على أحد ما يتميّز به الواجب عن المندوب، وهو أمر العقاب؛ فإنّ من أهم ما يُميِّز الواجب أنّه يُعاقَب على تركه. ولعل مقصوده من قوله: «بأغلب الأمور أو يتيقن» هو الدليل الذي يثبت به الواجب، فلا يُفرّق بين ما كان دليله ظنيًّا ـ كأخبار الآحاد ـ وبين ما كان دليله قطعيًّا، فكلاهما يثبت به الواجب، ويترتب عليه ما يستلزمه من الثواب أو العقاب، وفي هذا تأكيد على ما بيّنه الباحث سابقًا من عدم تفريق الأشعري بين الفرض والواجب.

ويُفصِّل الأشعري في معنى الأداء للواجب، ويجعل ما يقوم به المكلف مما كُلِّف به ضمن وقت محدد له أول وآخِر أداءً؛ إذا انتهى من عمل آخر جزء من أجزاء ما كُلِّف به، فلا يُقال للمُشتغل بالفعل: إنّه أدَّى ما عليه، وإنما يُقال: هو مؤدٍّ ويؤدّي، فإذا انتهى من آخِر أجزاء فعله قيل له: فرَغ منه، أو أدّاه، أو تمّمه؛ لأن التمام والفراغ لا يكون إلّا لأجزاءٍ لها أوَّلٌ وآخِرٌ، ولا يَصدُق معنى الأداء إلا لمن انتهى مِن عمل

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٧١.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٥-٢٨٦.

آخِرِ أجزاء ما كُلِّف به في حدود الوقت الذي أُعطِي له(١).

ومما يمكن تخريجه من الفروع الفقهية المتعلقة بفعل المكلف على هذا الأصل عند الأشعري، أنه لا يُقال لمن أدرك ركعةً من الصلاة قبل خروج الوقت عنده: إنّه مؤدٍّ؛ لكونه لم يَنتهِ من فعل آخِر أجزاء الصلاة في الوقت المحدد لها الذي له أوّل وله آخِر، فلمّا انتهى آخر الوقت المحدد للأداء ولم يَنتهِ المكلف من فعل آخر أجزاء ما كُلِّف به؛ فإنّه لا يُقال له: «مؤدٍّ» على أصل الأشعري، وإنما يُعتبَر فعله قضاءً. وهذا الوجه حكاه النووي في «المجموع» عن بعض الخراسانيين(٢).

وكذلك فإن الأشعري يُجري هذه القاعدة على كل ما كان له أوّل وآخر، وعليه فقد كان يأبى أن يُطلَقَ على المطَلِّقِ أنّه مُطَلِّقٌ، ولا على المعتِقِ أنّه مُعْتِقٌ حتى يَفرغ من نطق آخر حرف من لفظ الطلاق والعتق؛ إذ إن لفظ الطلاق والعتق عبارة عن حروف تتوالى على ترتيب مخصوص يُحكَم للقائل بها أنّه مُطَلِّق أو مُعتِق عند نطقه بآخر حرف منها، ولا يُقال له قبل ذلك مثل هذا الوصف، فإذا أتَمَّ لفظ الطلاق والعتق على الوجه الذي وصفنا ترتب الحكم على هذا القول، فلم تَعُد المرأة امرأته ولا العبد عبده، فيُقال: طلَّق مَن كان امرأته، وأعتَق مَن كان عبده، وعلى هذا الأصل كان يجيب في إلقاء العصا وكسر المكسور وضرب المضروب وقتل المقتول وما جرى مجرى هذه الأمور(٣).

ويُفرِّق الأشعري بين الواجب العيني والواجب الكفائي، فيُقِرُّ بأن الواجب العيني هو ما يجب معرفته على كل مكلَّف، أما الواجب الكفائي فيكون بحيث إذا ناب فيه البعض سقط عن الباقين، فهو على شرط الكفاية. ويضرب مثالًا للواجب

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١٦.

(٢) انظر: المجموع للنووي ٣: ٦٦.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١٣-١١٤.

العيني بمعرفة النّظر والاستدلال المؤدِّيَين إلى معرفة الله عزّ وجلّ وصفاته، في حين يُمثِّل للواجب الكفائي بالمعرفة بأحكام الله تعالى في أفعالنا من محظور ومباح وواجب وندب[١].

مخاطبة ذوي الأعذار بالحكم عند الأشعري:

وجَعلُ «المضيّق فِعلُه ولا تخيير في تركه على كل حال» عند الأشعري من مرادفات الواجب، يكشِف لنا عن مُستنَده فيما ذهب إليه في مسألة مخاطبة ذوي الأعذار «المسافر والمريض والحائض» بالصوم؛ فقد ذهب إلى أنّ المسافر بالخيار: إمّا أن يصوم شهر الأداء فيكون هو الواجب عليه، وإمّا أن يُفطِر في رمضان ويصوم شهر القضاء فيكون هو الواجب عليه كذلك. وإنما جاء مذهبه هذا قياسًا على الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين، فأيّها فعل المكلِّف كان هو الواجب عليه.

ولم نجد هذا القول منسوبًا إلى الأشعري في حكم صيام المسافر إلّا عند أصحاب المسودة، حيث جاء فيها: «وقال الحلواني عن الأشعري: إنّ المسافر عليه صوم أحد الشهرين لا بعينه: شهر الأداء، أو شهر القضاء، كإحدى خصال الكفارة»[٢]. فالملاحَظ في هذا النّص أنه لا خيار للمسافر في ترك الصوم أبدًا، وإنما الخيار في وقت الإتيان به، وهو واجب عليه سواء قام به في شهر رمضان، أو في شهر القضاء، وهذا متفق مع ما جعله الأشعري من مرادفات الواجب، حيث إنّه لا تخيير في تركه على كل حال[٣].

أمّا مسألة تعلُّق الخطاب بالمريض والحائض فلم يجد الباحث نصًّا للأشعري يُعبِّر عن رأيه فيها، والعجيب أنّ الشيبان نسب إلى الأشعري رأيًا مفاده أنّه يرى عدم وجوب

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

(٢) المسودة لآل تيمية ص٢٩-٣٠. (٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

الصوم على المريض والحائض أثناء المرض والحيض، وإنما يجب عليهما الصوم عند زوال العذر[١]! ولم يأتِ الشيبان بأي نصّ يدلُّ على ما ادعاه، بل إنه أتى بأقوال للباقلاني والشيرازي والجويني وغيرهم، واعتبر أقوالهم رأيًا للأشعري ونسبها إليه!

وهذه الطريقة في نسبة قول لأي عالم من العلماء فاسدةٌ بيِّنٌ فسادها؛ فلا هي خُرِّجت على أصل عام، ولا بُنِيت على قاعدة ارتضاها من نُسِبَ إليه القول، ولا قِيست بمسألة ذات شبهٍ بها!

فإذا حاولنا أن نُخَرِّج ما نسبه الشيبان للأشعري على أصول أبي الحسن نفسه، فإنه يكون مخالفًا للقاعدة العامة التي وضعها الأشعري وارتضاها مذهبًا له في جواز التكليف بما لا يُطاق، التي سيأتي الحديث عنها لاحقًا في هذا المبحث إن شاء الله، فمذهب الأشعري في جواز التكليف بما لا يُطاق يلزم منه إيجاب الصوم على المريض والحائض في حال المرض والحيض، مع كونهما لا يَستطيعانِه؛ ولذلك اعتُبِر ما يقوم به المريض والحائض من الصيام بعد زوال العذر عنهما قضاءً.

وما ذهبنا إليه في تخريج هذه المسألة على أصل جواز التكليف بما لا يُطاق قد أشار إليه النووي في «المجموع» بعدما ذكر اختلاف العلماء فيها، وبيّن أنّ هناك وجهًا يَقضي بوجوب الصيام على الحائض في حال الحيض، ثمّ علّق بقوله: «قلت: وهذا الوجه يتخرّج على قاعدة مذهبنا في الأصول والكلام أنّ تكليف ما لا يُطاق جائز»[٢]. وكذلك فإنّ هذا الرأي يتناسب مع جعل الواجب «لا تخيير في تركه على كل حال» وفقًا لما ذكره الأشعري من مرادفات الواجب.

---

(١) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٧٥.

(٢) المجموع للنووي ٢: ٣٨٦.

الأفعال الاختيارية قبل البعثة عند الأشعري:

من المسائل المتصلة بالأحكام التكليفية عند الأشعري مسألةُ الأفعال الاختيارية قبل البعثة، وهي كذلك من المسائل المتفرعة عن مسألة التحسين والتقبيح؛ فهي من جهة الحاجة إلى معرفة حكم الأفعال التي تقع باختيار الإنسان تندرج تحت الأحكام التكليفية، ومن ناحية تحديد الجهة التي تُعرَف بها هذه الأحكام تندرج تحت مسألة التحسين والتقبيح.

وبما أنّ مسألة الأفعال الاختيارية قبل البعثة مندرجة تحت مسألة التحسين والتقبيح، وقد بيَّن الباحث سابقًا أنّ التحسين والتقبيح عند الأشعري شرعيٌّ لا عقلي، وحيث لا شرع قبل البعثة؛ فإنّ المنطق يقضي بألّا يكون هناك حكم لأفعال المكلفين الاختيارية قبل البعثة عند الأشعري، بمعنى أنّه لا يُقطَع لهم بثواب ولا عقاب، وهو فعلًا ما عبَّر عنه الأشعري بالوقف، وهذا ما بيّنه ابن فورك عنه حيث قال: «وكذلك كان يقول فيمن لم تبلغه الدعوة، أو لم ينفُذ إليه رسول، وفيمن لو خلا الزمان من الرسل... إنّه يكون أمرهم موقوفًا، لا يُقطَع لهم بثواب ولا عقاب»(١).

واعتبارُ حُكم مَن لم تبلغه الدعوة عند الأشعري مندرجًا تحت حكم أفعال المكلفين الاختيارية قبل البعثة، يبيِّن لنا الفائدة العملية من بحث هذه المسألة، فبحثها في هذا الموضع وفي هذا الوقت ليس عبثًا، وإنّما تنشأ عنه فائدة تتعلق بحكم مَن نشأ في بريّة أو جبل شاهق أو جزيرة نائية؛ فإنّ حكم أفعاله كذلك يكون على الوقف، فلا يُحكَم له بقَبولٍ ولا ردٍّ، ولا ثواب ولا عقاب، ولا طاعة ولا عصيان، ولا حسن ولا قبح، وإنما يكون أمره موكولًا إلى الله عزّ وجلَّ.

وقد نسب هذا القولَ للأشعري كثيرٌ من الأصوليين(٢)، إلّا أنهم اختلفوا بعد

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٥، وانظر كذلك: ص٢٨٥.

(٢) انظر: التبصرة في أصول الفقه للفيروزآبادي ص٥٣٢، قواطع الأدلة في أصول الفقه =

ابن فورك في تفسير معنى الوقف عند أبي الحسن، فذهب فريق منهم إلى أن معنى التوقف عنده هو عدم الحكم، وممن فَهِم توقف الأشعري بهذا المعنى الجويني[١]، والرازي[٢]، والسبكي[٣]، وجلال الدين المحلي[٤]، وحُجّتُهم في هذا الفهم هو أن مصدر هذه الأحكام الشرع، وحيث لا شرع لا حُكم[٥].

أما البيضاوي فأبى هذا الفهم لتوقف أبي الحسن الأشعري، وقال: إنّ الأوْلى بأصول الأشعري أن يُراد بالتوقف عدم العلم، لا عدم الحكم كما فسّره الجويني، فقال في «منهاج الوصول» عندما أورد هذه المسألة: «وتوقف الشيخ والصيرفي، وفسّره الإمام بعدم الحكم. والأوْلى أن يُفسَّر بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال»[٦]. ووافق العطار في حاشيته على «جمع الجوامع» البيضاويَّ فيما ذهب إليه[٧].

وسبب اختلاف العلماء في تفسير وقوف الأشعري يبدو واضحًا؛ فكل فريق سعى إلى تخريج قول الأشعري على أصل مخالفٍ لما خرَّج عليه الفريق الآخر، فالذين فَهِموا وقوف الأشعري بمعنى عدم الحكم خرَّجوا هذا الفهم على أصل الأشعري في التحسين والتقبيح، أما الآخرون فخرّجوا قوله على أصل قِدَم الحُكم عنده.

= للسمعاني ٣: ٤٠٨-٤٠٩، الواضح لابن عقيل ٢: ٣١٨، المحصول في علم أصول الفقه للرازي ١: ١٥٩، الإبهاج للسبكي ١: ١٤٣، نهاية السول للإسنوي ١: ٢٨٦، البحر المحيط للزركشي ١: ١٥٦، وغيرها.

(١) انظر: البرهان للجويني ١: ٩٩.

(٢) انظر: المحصول للرازي ١: ١٥٩.

(٣) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لعبد الوهاب السبكي ١: ٤٧٦.

(٤) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار ١: ٩٥.

(٥) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ١: ٩٥.

(٦) منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ص٢٥-٢٦.

(٧) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع ١: ٩٥.

وربما يكون الأَوْلَى حَمْل توقف الأشعري على عدم الحكم؛ وذلك لسببَين:

الأول: أنّ قول ابن فورك الذي ساقه عن الأشعري واضح في حمل التوقف على عدم الحكم، ولم يذكر لنا أنّ هناك خلافًا في تفسير التوقف عن الإمام، ولو كان هناك اختلاف لكان أولى الناس بالعلم به، وقد أكّد على هذا في أكثر من موضع كما ذكرنا.

أما **السبب الثاني**: فهو أنّه لا يلزم من تفسير توقف الأشعري بعدم الحكم أن يكون الحكم حادثًا؛ لأن الحكم وإن كان قديمًا عنده فإنّ تعلقه حادث؛ إذ إنّه متوقف على البعثة، ولا يوجَد حكم قبل البعثة لعدم وجود المتعلق، وفي هذا يقول ابن الساعاتي: «والحكم عندنا وإن كان أزليًّا، فالمراد هاهنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع، فإنّ الوجوب مثلًا إمّا للأداء أو لترتيب العقاب على الترك، وكل منهما مُنتفٍ قبل الشرع، فانتفى التعلق لعدم فائدته»[1].

هذا ما أمكننا الوقوف عليه من مسائل ومباحث مختصة بالحكم الشرعي التكليفي عند الأشعري، أما ما يتعلق بباقي مباحث الحكم عنده فسيتم تناوله فيما يلي حسب ما تيسَّر الوقوف عليه من مادة علمية عن الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه، بحيث نستطيع من مجمل هذه المباحث تبيُّن شيء من أنظار الأشعري المتصل في مباحث الحكم وفَهْم فلسفته فيه.

---

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي ١: ١٣٥-١٣٦.

المبحث الثاني
الحاكم في الفكر الأصولي عند الأشعري

إنّ من أهم ما يتعلق بمباحث الحاكم في النّظر الأصولي للأشعري مسألةَ التحسين والتقبيح، وبيانها في نظر أبي الحسن الأشعري على النحو الآتي:

مطلب في الحسن والقبح عند الأشعري:

تبيَّن مما سبق عرضُه أنّ للعقل عند الأشعري حظًّا في بعض المعلومات دون بعض، وهو فيما له فيه حظٌّ لا يَستقلُّ أبدًا عن السمع، ولا يوجب بنفسه على أحدٍ شيئًا، فسلطة العقل عنده مقيّدة بالسمع مضبوطة بحدوده، وهذا الضبط لسلطة العقل قد ارتضاه الأشعري منذ اللحظة الأولى التي قرر فيها ترك الاعتزال؛ فقد أخذ على نفسه عهدًا بعد رؤياه الثالثة للنبي ﷺ أن يبقى على علم الكلام، ولكن في حدود نصرة المذاهب المروية عن النبي ﷺ، أو بمعنى آخر: أن يستمر في الأخذ بالأدلة والحجج العقلية فيما لها فيه نصيب من المعلومات، ولكن في حدود ما ورد به السمع، وها نحن نرى أثر هذا القرار المنهجي ساريًا على جميع المباحث الكلامية والأصولية صابغًا إيّاها بصبغته؛ فالعقل ودلالات العقول عند الأشعري محصورة في أحد أمرَين: فهي إما أن تكون لها السلطة المنضبطة بحدود النقل في بعض المعلومات، وإما ألّا تكون لها سلطة من الأساس في البعض الآخر منها، كالمتعلق بإثبات الأحكام التكليفية منها ابتداءً. مع وجوب ملاحظة أنّ الحديث هنا مختص ومتعلق بإثبات المعلومات ابتداءً، ولا علاقة له بطرق فهم الخطاب؛ حيث

إن العقل أحد الطرق الأساسية لفهم الخطاب عند الأشعري، كما سيأتي بسطه في الفصل القادم إن شاء الله.

وبناءً على ذلك فإنّ حديث الأشعري عن صفات الأفعال من الحسن والقبح، وما يترتب عليها من المدح والذم في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة؛ لن يخرج عن أحد هذين الاحتمالَين في أحسن الأحوال، وكذلك مما هو مُسَلَّم به؛ فإنه لن يقول بالتحسين والتقبيح العقليَّين؛ فيكون بذلك مخالفًا لما ذهب إليه المعتزلة في هذه المسألة.

ولتجلية القول وتحريره في هذه المسألة لا بدَّ من معرفة مقصد الأشعري من الحَسَن والقَبيح ابتداءً، ومن ثَم تفصيل الكلام عنده في قدرة العقل على إدراك الحُسن والقُبح في الأفعال وما يترتب عليه من مدح وذمٍّ وثواب وعقاب، فإذا رجعنا إلى «رسالته إلى أهل الثغر» نجد أنّه ساق الإجماع على أنّ «القبيح من أفعال خلْقِه ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأنّ الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم»(١)، فمن هذا القول يتبين أن الحَسَنَ عند أبي الحسنِ الأشعري: هو كلُّ ما أمر به الشارع أو نَدَب إليه أو أباحه، والقبيح عنده: هو كل ما نهى عنه الشارع وزجر عن فعله. ومن هذا التعريف للحسن والقبيح نأخذ نظرةً أوليةً عن وجهة نظر الأشعري في هذه المسألة، حيث إنه اقتصر في تعريفه للحسن والقبيح على جانب ما حسَّنه الشرع أو قبَّحه، فلا عِبرة فيه بتحسين العقل وتقبيحه، فالحاكم هنا هو الشرع لا العقل.

وهذا ما زاده إيضاحًا ابنُ فورك في «مجرد المقالات» فيما نقله عن الأشعري، حيث بيّن أنّه كان يقول: أنْ لا سبيل للعاقل للتوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في الحُسن والقُبح والوجوب والنّدب على التعيين والتفصيل من جهة دلالات العقول، وإنّ هذا مما يختص به السمع، فالمعرفة بأعيان الواجبات وما يترتب عليها

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٣٧.

من أحكام وما يلحق بفعل بعضها وترك بعضها الفاعلَ والتاركَ من الضرر والنقص والعيب والذّم إنّما يُتوصَّل إليه بخبر الصادق الموثوق بخبره المأمون في غَيبه فقط، ولا يجب على أحد شيء من ذلك من جهة العقول[1].

وهـذا هو الأصل الذي سـار عليه الأشـعري في كل مـا ينبني ويتفرع على هذه المسـألة، وهـو ما أكـده عنه ابن فورك في أكثر من موضع، حيـث قال: «وقد بينّا أن مذهبه في طريق كون الثواب والعقاب الخبر»[2]، وقال في موضع آخر: «واعلم أنه كان يقول بوجوب الإعادة للمكلَّفين خبرًا لا نظرًا؛ لما عرَّفناك من أصله أنّ الثواب والعقاب عنده سمعيٌّ لا عقليٌّ»[3].

وفيمـا يتعلـق بالواجبـات لا بـدَّ مـن ملاحظـة أنّ دلالات العقول لهـا حظٌّ في الواجبـات التي لا تَعَلُّق لها بالفعل والترك والثواب والعقاب، «كقولنا: إنّ الواجب فـي حكـم الموجود أن يكون له أوّل أو لا أوّل لـه، والواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربةً أو متباعدةً، كل واحد منهما إلى جانب صاحبه أو لا إلى جانبه، وليس بينهما واسطة»[4]. وهي كذلك لها حظٌّ في التوصل إلى «معرفة أحكام الموجودات بالحـدوث والقدم والأوصاف التي تتبعها وتجـري مجراها وتُبنى عليها»[5]، أما ما تعلـق مـن الواجبات بالفعل والترك والمـدح والذم والثواب والعقـاب فهذا مما لا مدخل للعقل به، ولا حظَّ له فيه، كما بينّاه في الأصل عنده.

وفي ضوء ما سبق، فإنّ كل ما يتعلق بالتكليفات الشرعية وما ينبني على فعلها أو تركها من مدحٍ أو ذمٍّ أو ثوابٍ أو عقابٍ، إنما يُتَوَصَّل إليه عن طريق الشرع فقط، وأنّه لا سبيل إلى إيجاب شيء من ذلك وترتيبِ حكم عليه من جهة العقول مطلقًا؛ حيث

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٤.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٥.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

(٥) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢.

إنّ الأشعري يذهب إلى سقوط التكليف بالنّظر في أحكام الأفعال قبل مجيء السمع، وأنّ حكم النّاظر في ذلك هو الوقف والشّك إلى أن يأتي البيان بدلالة السمع[١]. وفي حال خُلوِّ زمان من الرُّسل فإنه لن تكون لأفعال المكلفين عند الأشعري «أحكام في الحُسن والقُبح، والوجوب والنَّدب، والطاعة والمعصية، وما يتعقَّبه الثواب والعقاب، بل كان يكون ذلك موقوفًا على السمع، وتكون أحكام البالغين حينئذٍ في ذلك كأحكام الأطفال الآن»[٢]. وهذه من المسائل المتفرعة عن مسألة الحسن والقبح، وسيأتي تفصيلها عند الحديث عن الأفعال الاختيارية قبل البعثة إن شاء الله.

ومستنَد الأشعري في ذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، حيث إنّ التعذيب لا يكون إلّا لترك واجب أو لفعل منهي عنه، وبما أنّ العذاب مُنتفٍ قبل بعثة الرُّسل، فلا عِبرة بما يُحسِّنه العقل ويأمر به، ولا بما يُقبِّحه وينهى عنه قبل بعثتهم، فالعبرة بذلك فقط حين إتيان الرّسول، وفي هذا يقول الأشعري فيما بيّنه عنه ابن فورك حين استدل بهذه الآية: «إن العقل لا يجب من جهته شيء على العاقل البالغ وجوبًا يُعذَّب تاركه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]»[٣]. كذلك كان الأشعري يذهب إلى «أنّ الكفر قبيح، والكافر لا يعلمه قبيحًا، ولا بُدَّ من جاعل جَعَلَه قبيحًا، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الكافر الذي لا يعلمه قبيحًا»[٤]؛ وعليه فالذي جعل الكفر قبيحًا جهةٌ خارجية، التي هي الشرع عن طريق خبر الصادق، حيث إنّه لولا تعلُّق نهي الشارع عنه لَمَا عُلم قُبحه.

وعليه فإنّ مُنطَلق الأشعري في وصف الفعل بأنه حسنٌ أو قبيح إنما هو بحسب تعلقه بأمر الله ونهيه، فما أمَرَ به الشارع فهو حَسَن، وما نهى عنه فهو قبيح، وهنا لا بُدَّ

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٢-٣٣.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٨٠-١٨١.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٨١.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٩٤.

من التفريق بين مُنطلَق الأشعري في اعتبار الحسن والقُبح في الأفعال وبين ما أمكَنَ إدراكه من الصفات والأسماء عن طريق اللغة، حيث «إنّه كان يذهب إلى أنّ وصف الفعل بأنّه جَور أو ظُلم ليس يجري مجرى وصفنا له بأنّه قبيح على إطلاق اللغة؛ لأن معنى الجور في اللغة هو الزوال عن الرَّسم المسنون والحدِّ المرسوم، وسواء كان الزائل مُكلفًا أو غير مُكلّف، وكان يَحمل قولهم: «جارَ السَّهمُ عن الهدف» إذا زال عنه على الحقيقة، ويُسمّى زواله عن الهدف جَورًا على الحقيقة، وإن لم يكن فِعل مُكلَّف ولا المتصف به منهيًّا عنه... وعلى ذلك أيضًا يحمل معنى الظلم، ويقول: إنّ معنى هذه الأوصاف والأسماء جملةً تُدرَك لغةً، والمرجع في طلب معانيها إليها لا إلى غيرها»[1].

وفي ختام هذا العرض الذي ذكرناه في مسألة التحسين والتقبيح، فإنه لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه يتعلّق بهذه المسألة ويتفرّع عنها العديد من المسائل المشتركة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، كمسألة شُكر المنعم، ومسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، والتكليف بما لا يُطاق، وتكليف المعدوم، وغيرها مما سيأتي الحديث عنه في موضعه من المباحث والمطالب القادمة إن شاء الله.

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٩٦.

المبحث الثالث
المحكوم فيه وما يتعلق به من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: مقتضى التكليف في نظر الأشعري

عند الحديث عن المحكوم فيه ـ وهو الفعل الذي تعلّق به خطاب التكليف ـ فإن من أوّل المسائل التي يتناولها بعض العلماء في هذا الموضع مسألةَ مقتضى التكليف، التي تُعنَى بمعرفة مُتعلَّق التكليف في الأوامر والنواهي. ووجه بحث هذه المسألة في هذا الموضع هو اعتبارها أحد شروط الفعل المكلَّف به؛ إذ إنّ من شروطه أن يكون التكليف بفعل، حيث إنّ الشارع عند الأشعري لا يُكلِّف إلّا بفعل، كما سيتبيّن لنا لاحقًا.

ولا خلاف في أنّ متعلق الأمر ـ أي: المكلَّف به في الأمر ـ هو الفعلُ، أي: فعلُ ما أُمِر به المكلَّف، وهذا هو المقرر عند الأشعري وعند غيره من العلماء، أما متعلّق النَّهي أو المكَلَّفُ به في النَّهي، فإن الأشعري يذهب إلى أنّه فِعلُ ضِدّ المنهيِّ عنه، وليس عدم الفعل، حيث إنّ الأشعري ـ كما نقل عنه ابن فورك ـ نصَّ على «أنّ معنى الترك هو فِعلُ أحد الضدّين»[1]، ونَقل عنه كذلك قوله: «إنّه ليس معنى التَّرك التعرِّي من الأفعال، بل هو أن يفعل ضدّ المتروك»[2]، وعليه فليس متعلّق النهي عند الأشعري هو مجرد الترك، بل هو فعل ضدّ المتروك، والفرق

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣١.

بينهما واضح جليّ. إذن فمُتَعلّق التكليف في حال الأمر والنهي عند الأشعري فِعلٌ، فكما أنّ التكليف في الأمر تكليف بفعل، كذلك فإن التكليف في النهي تكليف بفعل أيضًا.

وعند الأشعري قد يكون الضدّ الذي يفعله التارك واحدًا لا تخيير فيه، وقد يكون أحد مجموعة من الأضداد والفاعلُ مُخيَّرٌ بِفعل أيّها شاء، فإذا كان الضدُّ واحدًا فالفاعل منهيٌّ أن يتجاوز هذا الضدَّ إلى غيره، وإن كان له عدّة أضداد خُيِّر بينها. ويَضرب الأشعري مثالًا لِما يكون الترك فيه فعلًا لضد واحدٍ والفاعلُ غيرُ مخيَّر في تجاوز هذا الضد إلى غيره: أن يفرض الله عزَّ وجلَّ ترك الكذب، ويأمر الإنسان أن يتركه بقول الصّدق أو بقول أيّ شيءٍ من الكلام الذي لا كذب فيه، فإذا سكت المأمور فسكوتُه غير مباح بل هو منهي عنه؛ لأن ترك الكذب حُصِر بفعلِ قولٍ، فلا يجوز تجاوزه إلى غير ما حُصِر به[١].

ومثال ما كان الترك فيه فعلًا لواحدٍ من أضداد متعددة: أن يُؤمَر المكلَّفُ بترك الكذب، ويُجعَل له أن يتركه بأن يسكت أو أن يقول الصدق أو أن يقول شيئًا من الكلام لا كذب فيه، فالمكلَّف في هذه الحالة مخيَّرٌ في أحد هذه الأضداد، وذلك ككفارة الأيمان أيّها فَعَل أجزأته، فإن شاء كسا، وإن شاء أطعم، وإن شاء أعتق، وكذلك الأمر في حالة ترك الكذب إذا خُيِّر بين الصدق والسكوت، فهو مخيّرٌ في فعل كل واحد منهما بدلًا من صاحبه[٢]. هذا فيما يتعلق بشرط أن يكون التكليف تكليفًا بفعل.

ولا يَشترط الأشعري لصحة التكليف بالفعل أن يكون الفعل معلومًا للمكلَّف؛ إذ إنّه كان يقول: «إنّ الواجب قد يتقرّر وجوبه على المكلّف وإن لم يعلمْهُ واجبًا

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٢-٢٣٣.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٣-٢٣٤.

عليـه»[١]. ووجه هذا القول عنده هو «كقول الداعي صاحب المعجزة إذ قال: «انظر فـي معجزتـي، فإنّـك إن لم تنظر فيها عُذِّبت وعُوقِبت»، فـإنّ هذا القول من الصادق إيجاب عليه وإن لم يكنْ قد عَلِم صدقه ولا تحققت صحة معجزته عنده، بل يكون حاله أن لو أراد النّظر في ذلك لوَجَد إلى العلم بصدقه سـبيلًا. وإذا كان كذلك تقرّر عليه وجوب ما يجب عَلِمَ أو لم يعلم إذا كان المخبِرُ له بذلك ذا معجزة صحيحة»[٢].

وهذا الرأي محمول على حال مَن أتته الدعوة وبلغته الرسالة، كما هو واضح من توجيه الأشعري، أما مَن لم تأتِه الدعوة ولم تبلغه الرسالة، فحكمه على الوقف كما بينّا سابقًا عنه.

المطلب الثاني: التكليف بما لا يطاق في نظر الأشعري

أمّا فيما يتعلق بشرط كون الفعل مقدورًا للمكلَّف، فالذي يقرِّره ابن فورك عن الأشـعري أنّه كان «لا يجعل قدرة المأمور على ما أُمِر به شـرطًا في صحة أمره»[٣]. ومن هنا يأتي الحديث عن مسألة التكليف بما لا يُطاق، أو التكليف بالمحال، وعند الأشعري تفصيل فيها، حيث إنها من المسائل التي جرى الخلاف فيها حول ما يُعَدُّ رأيًا أو مذهبًا له فيها، وتعددت فيها الأقوال عنه، وهي كذلك من المسائل التي لها صِلـة بالعديـد من الأصول الكلامية، كمسـألة الاسـتطاعة مع الفعـل، وخلق أفعال العباد، وغيرهما.

ولا بُـدَّ لتحقيق رأي الأشـعري في هذه المسـألة أن نُبيِّن ابتـداءً مقصوده بعدم الاستطاعة؛ إذ عليه مدار فَهمِ مذهبه في التكليف بما لا يُطاق، فالأمر بما لا يستطيعه المأمور عند الأشعري أحد قسمين:

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٥.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٥.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

الأول: أن يكون عدم الاستطاعة لترك المأمور ما أُمِرَ به، واشتغاله بضده، واختياره له عليه، وفي هذه الحالة لا يُنكِر الأشعري التكليف وأن يقترن الأمر بالمأمور به، وعلى ذلك وردت الأوامر والتكليفات.

والثاني: أن يكون عدم الاستطاعة لعجز المأمور على فعل ما أُمِرَ به، وهذا مما لم يوجَد التكليف بمثله عند الأشعري، مع جواز ذلك عقلًا وعدم استحالته(١).

ومما يُؤيّد هذا التقسيم لمعنى الاستطاعة عند الأشعري ويؤكده ما جاء في كتابه «اللمع»، حيث قال: «فإن قال قائل: أليس كلّف الله تعالى الكافرَ الإيمان؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمَن. فإن قال: أفَكلَّفَه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرَين: إن أردتَ بقولك أنّه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردتَ أنّه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بِضدّه فنَعم»(٢).

ومما يمكن أن نلاحظه هنا أنّ المعنى الأول لعدم الاستطاعة المتمثل في الترك والانشغال بالضدّ متعلّق بالمأمور به، وهو الفعل، أما المعنى الثاني لها المتمثل في العجز فمتعلِّق بالمأمور، وهو الفاعل المكلَّف، وفي هذا إشارة إلى أنّ المكلّف في الحالة الأولى توفرت فيه شروط التكليف بدليل انشغاله بضد ما كُلِّف به فصحَّ تكليفه، أما في الحالة الثانية فلم تتوفر فيه شروط التكليف، فكان عاجزًا فلم يقع تكليفه. وسيأتي تفصيل القول في شروط التكليف عند الأشعري في موضع آخر من هذا المبحث إن شاء الله.

وفي ضوء النصوص الواردة عن الأشعري في هذه المسألة ـ سواء ما قرره ابن فورك عنه أو ما ورد في كتبه «اللمع» و«الإبانة» و«رسالته إلى أهل الثغر» ـ

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١١.

(٢) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص٩٩.

يتبين أن حديثه عن التكليف بما لا يُطاق متوجِّه للقسم الأول من معاني الاستطاعة عنده، والمتمثِّل بعدم الاستطاعة للترك والانشغال بالضدِّ، حيث إنّ عدم الاستطاعة للعجز لا يتعلق به قَبول ولا ترك ولا طاعة ولا معصية؛ إذ إنّ المكلَّف إنما يُؤمَر لِيَقبَل أو يَترك، ومع عجزه لا يصحّ منه ذلك، فانتفى التكليف عنه، فلم يأمر الله عزَّ وجلَّ المكلَّف ـ على سبيل المثال ـ بالزكاة مع عدم وجود المال؛ لعدم التكليف مع وجود العجز[١].

وعند الأشعري قد يصل التكليف بما لا يُطاق في حال ترك المكلف لما أُمِر به وانشغاله بضده إلى ما هو أبعد وأشدّ من الأمر بالمعجوز عنه، وقد ضرب لذلك مثالًا بأمرِ الله عزَّ وجلَّ أبا لهب أن يجمع بين تصديق نبيّه ﷺ وبين العلم بأنه لا يؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣]؛ إذ إنّه يستحيل أن يجمع أبو لهب بين الإيمان بالنبي ﷺ وبين العلم بأنّه لا يؤمن من جهة، كما يستحيل اجتماع إيمان أبي لهب وعلم النبي ﷺ أنّه لا يؤمن أبو لهب، حيث كلّف الله عزَّ وجلَّ النبي ﷺ أن يعلم أنّه لا يؤمن أبو لهب من جهة أخرى[٢].

وفي «الرسالة إلى أهل الثغر» ذكر الأشعري الإجماع على تكليف الله عزّ وجلّ الكفار الإيمان به والتصديق بنبيه، وإن كانوا غيرَ عامِلين بذلك، وذكر الإجماع كذلك على أنّهم يستحقون الذّم بإعراضهم وتشاغلهم بما نُهوا عنه عن التشاغل به[٣]. ومن الإجماع الثاني يتبيَّن لنا أنّ تكليفهم بما لا يطيقونه مبني على المعنى الأول الذي ذكرناه لعدم الاستطاعة، وهو المتجه إلى الترك والانشغال بالضدّ.

---

(١) انظر: اللمع لأبي الحسن الأشعري ص١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١١١.

(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٤٧-١٤٨.

ويَستنِد الأشعري في مذهبه بجواز التكليف بما لا يُطاق إلى عدد من الأصول الكلامية، أبرزها أصل «الاستطاعة مع الفعل»، حيث يذهب إلى أن الاستطاعة تكون مع الفعل ولا تتقدَّمه، وهو ما سنفصِّل القول فيه بعد قليل، كما أنّ الأمر بالفعل عند الأشعري يتوجَّه على المكلَّف قبل وقوع الفعل ـ كما بيّنّا عندما تناولنا مسألة تسمية الكلام في الأزل خطابًا ـ والمكلَّف إذ ذاك غير مستطيع[١].

وقد أطال الأشعري في مناقشة المعتزلة وغيرهم في باب الكلام في الاستطاعة من كتاب «اللمع» في مسألة التكليف بما لا يُطاق[٢]، فأثبت أنّ الاستطاعة تكون مع الفعل ولا تتقدَّمه، وبيَّن فساد مَن ذهب من المعتزلة إلى أنّ الاستطاعة تكون متقدِّمة على الفعل؛ إذ إنّه قد دلَّ الدّليل على أنّ الاستطاعة لا تبقى، فلو جاز تقدمها على الفعل لجاز أن يَحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعًا بقدرةٍ معدومةٍ، وهذا فاسد، وكذلك لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار بردًا، والقطع بحدِّ سيف معدوم وقد قلب الله السيف قصبًا، والقطع بجارحة معدومة وذلك مُحال؛ فإذا كان ذلك مستحيلًا وَجَبَ حدوث الفعل مع الاستطاعة في حال حدوثها[٣].

ومما يَستدل به الأشعري على كون الاستطاعة مع الفعل أنّ مَن لم يخلق الله عزَّ وجلَّ له استطاعةً مُحال أن يكتسب شيئًا، فدَلّ على أنّ الكسب إنما يوجَد بوجودها، وفي هذا إثبات وجودها مع الفعل للفعل[٤].

ومن استدلالات الأشعري بأصل «الاستطاعة مع الفعل» على جواز التكليف بما لا يُطاق **استدلالُه** بقول الله عزَّ وجلَّ في قصّة الخضر مع موسى عليهما السلام:

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٥٧، ١٩٧.

(٢) انظر: اللمع للأشعري ص٩٣-١١٤.

(٣) انظر: اللمع للأشعري ص٩٣-٩٤.

(٤) انظر: اللمع للأشعري ص٩٦-٩٧.

﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، وبقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، وقوله: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، فلمّا لم يصبر موسى عليه السلام لم يكن للصبر مستطيعًا، وفي هذا دليل على أنّ الفعل يوجَد بوجود الاستطاعة وينعدم بعدمها، وكذلك فإن الكافرين أُمِروا بسماع الحق وكُلِّفوه، وأنهم لم يقبلوا الحق ولم يسمعوه لانشغالهم بضده من الكفر، فدل كل ذلك على جواز التكليف بما لا يُطاق(١).

ومن الأدلة التي أوردها الأشعري في «اللمع» و«الإبانة» على جواز التكليف بما لا يُطاق قولُ الله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]؛ فقد طلب الله من الملائكة وأمَرَهم بما لا يعلمونه ولا يقدرون عليه، وكذلك استدل بقوله تعالى: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، فإذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لا يستطيعون فقد جاز ذلك في الدنيا، وكذلك فإنه لا يجب لهم على الله تعالى إذا أمرهم أن يُقدرَهم. ومن استدلالاته كذلك أنّ الله أمر بالعدل، وقد قال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، ففي كل ذلك دلالة على جواز التكليف بما لا يُطاق(٢).

ومن الأصول التي بَنَى الأشعري عليها مذهبه في تجويز التكليف بما لا يُطاق أصلُ «خلق أفعال العباد»، حيث يرى أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، وأنّ الفاعل الحقيقي هو الله؛ إذ إنّ القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل إنّ أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه، فيكون العبد بناءً على ذلك مُكلَّفًا بفعل غيره، أي: بفعل ربِّه، وهذا تكليفٌ بما لا يُطاق.

وفي تقرير هذا المذهب ونسبته للأشعري يذكر ابن فورك أنّ الأشعري «كان يذهب إلى أنّ الفاعل على الحقيقة هو الله عزّ وجلّ... ويقول: إنّ كسب العبد

---

(١) انظر: اللمع للأشعري ص٩٩، الإبانة للأشعري ص١٩٢-١٩٣.
(٢) انظر: اللمع للأشعري ص١١٣-١١٤، الإبانة للأشعري ص١٩٣.

فِعلُ الله تعالى ومفعولُه وخلقُه ومخلوقُه وإحداثُه ومُحدَثه وكسبُ العبد ومكتسَبُه، وإنّ ذلك وَصْفانِ يرجعان إلى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم وبالآخر المحدَث، فما للمُحدَث من ذلك لا يصلح للقديم، وما للقديم من ذلك لا يصلح للمُحدَث. وكان يُجرِي ذلك مجرى خلقه للحركة في أنّه عين الحركة، فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق ويتّصف المحدَث منها بوصف التحرّك... وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنّه هو ما وقع بقدرة محدَثة... وكان يقول: إنّ عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدَثة، ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعُه من الله عزّ وجلّ بقدرته القديمة إحداثًا، ووقوعه من المحدَث بقدرته المحدَثة اكتسابًا»(١).

وقد استدل الأشعري لما ذهب إليه باستدلال عقلي خلاصتُه: أنّ الكفر قبيح فاسد باطل متناقض، والكافر لا يعلمه قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا، ولا بُدَّ من جاعلٍ جعله قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الكافر الذي لا يعلمه على هذه الحال؛ إذ إنّه لو كان الإنسان هو الفاعل حقًّا لأفعاله لأتَت على نحو ما يريد ويقصد، ولما لم تكن على نحو ما يُريد ويقصد، كان الفاعل الحقيقي غيره، وهذا الفاعل هو الله تعالى(٢).

وقد صرّح الجويني في «البرهان» والغزالي في «المستصفى» ببناء هذه المسألة عند الأشعري على هذين الأصلَين، وإن كانا قد خالفاه فيما ذهب إليه من جواز التكليف بما لا يُطاق(٣).

إنّ ما سبق عرضه من بيان لمذهب الأشعري في مسألة التكليف بما لا يُطاق

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٩١-٩٢.

(٢) انظر: اللمع للأشعري ص٧١-٧٢، مجرد المقالات لابن فورك ص٩٤-٩٥.

(٣) انظر: البرهان للجويني ١: ١٠٢-١٠٣، المستصفى للغزالي ١: ٢٨٨.

هو ما تنطق به كتبه، وما قرره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، وليس هناك في كتبه ما يدل على أنّ له في هذه المسألة رأيًا آخر، وكذلك لم يذكر ابن فورك أن هناك اختلافًا عن الأشعري فيها، إلّا أنّ بعض من جاء بعد الأشعري من المتأخرين ذكروا أنّه قد اختلفت آراء الأشعري في هذه المسألة، ونقلوا عنه فيها أكثر من قول، وهذه الأقوال التي نُقِلت عنه بعضها يتعلق بجانب الجواز العقلي للتكليف بالمحال، وبعضها يتعلق بجانب الوقوع السمعي للتكليف بالمحال، فقد نقل الزركشي في «البحر المحيط» أنّ هناك من المتأخرين من حاول نفي جواز التكليف بالمحال عقلًا عن الأشعري[1]، وفيما يتعلق بوقوع التكليف بالمحال سمعًا، نقل الزركشي كذلك عن الأشعري في المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: وقوع التكليف بالمحال.

والثاني: التوقف في المسألة.

والثالث: عدم وقوع التكليف بالمحال[2].

ولم يقف الباحث ـ في حدود ما اطّلَعَ عليه ـ على أحدٍ نصَّ صراحةً على هذه المذاهب عن الأشعري، وكما يبدو فقد وقع الخلاف فعلًا في نقل مذهب الأشعري في هذه المسألة، حيث بيَّن الجويني في «البرهان» أنّ هناك اختلافًا قد حصل في مذهب الأشعري في وقوع التكليف بالمحال، ووضّح أنّ هذا الاختلاف في نقل مذهب الأشعري ناتج عن سوءِ معرفةٍ بمذهبه، ثم ذكر أنّ مقتضى مذهب الأشعري أنّ التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، وأقام الدليل على ذلك من وجهَين ذكر فيهما الأصول التي انبنى عليها رأي الأشعري في هذه المسألة، وهما أصل «الاستطاعة مع الفعل»، وأصل «أفعال العباد»، وقد تناولهما الباحث

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١: ٣٨٧.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ١: ٣٨٩.

وفصّل القول فيهما[١].

وسوء المعرفة بمذهب الأشعري ـ كما ذكر الجويني ـ في تجويز التكليف بما لا يُطاق، وما نتج عنه من اختلاف في نقل مذهبه، مرجعُه ـ فيما يرى الباحث ـ إلى عدم التفريق بين المعاني التي ساقها الأشعري لعدم الاستطاعة، والخلط بينها، وسيَتوضَّح ذلك بشكل أكبر عندما نتناول مسألة تكليف المجنون والسّاهي في هذا الفصل إن شاء الله.

وبناءً على ما سبق فخلاصةُ مذهب الأشعري في مسألة التكليف بما لا يُطاق حسب ما نقله ابن فورك عنه، وحسب ما قاله هو بنفسه في «اللمع» و«الإبانة» و«رسالته إلى أهل الثغر»؛ إنما هو جواز التكليف بما لا يُطاق عقلًا ووقوعه سمعًا إذا حملنا معنى عدم الاستطاعة على الترك والانشغال بالضد، أما إذا كان المقصود بعدم الاستطاعة هو العجز فإن التكليف لم يقع فعلًا في مثل هذه الحالة، مع تجويزه وقوع ذلك عقلًا، وهذا ما رجّحه غير واحد من العلماء، كالجويني والغزالي وغيرهما.

هـذا مـا أمكننا الوقوف عليه من مسائل فيما يتعلق بجانـب المحكوم فيه، وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع عند الأشعري، وخطاب الشارع لا بُدّ من أن يكون متوجِّهًا إلى مخاطَب، وهو الشخص الذي تعلق خطاب الشارع بفعله، وهو ما يُعرَف في مباحث الحكم بـ«المحكوم عليه»، أو ما يسميه علماء الأصول بـ«المكلَّف».

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١: ١٠٢-١٠٣.

المبحث الرابع
المحكوم عليه أو المكلف وما يتعلق به
من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: شروط المكلف عند الأشعري، ونظره في تكليف المجنون والساهي

المكلَّف الذي يتوجه إليه التكليف بالأحكام الشرعية عند الأشعري هو البالغ العاقل، ويتوجه إليه الخطاب بالتكليف أوّل حال بلوغه، فإذا بلغ الإنسان فلا عُذر له في تأخير النّظر، ولا في ترك ما كُلِّفَ به إذا انتفت عنه العلل والموانع(١).

والعاقل الذي يتوجَّه إليه خطاب التكليف عند الأشعري هو العالِم بأكثر المنافع والمضار، الذي يستطيع التمييز بين الخير والشّر، ويصحُّ منه النّظر والاستدلال، والاستشهاد بالشاهد على الغائب(٢).

ومقصود الأشعري بالنّظر هنا هو: الفكرة والتأمل، وذلك بأن يُفكِّر فيما يُشاهِد ليردّ إليه حكم ما لم يشاهد، فيعلم مماثلته لحُكمه من مخالفته(٣).

وعليه فإنّ الأشعري أورد الإجماع في «رسالته إلى أهل الثغر» على عدم صحة التكليف بالطاعة والنّهي عن المعصية إلّا مع صحّة البدن وسلامة آلات الفعل؛

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٤.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٥.

إذ إنّـه لا يصـحُّ التكليف عنـده إلّا مع صحّة العقل وآلات التمييـز[١]. وبهذه القيود التي يتميّز بها العاقل عن غيره يخرج الطفل والمجنون، وكذلك البهائم، وإن كانوا يعلمون كثيرًا من المعلومات ضرورةً.

وبهذا ندركُ مناطَ أهلية الأداء، أو ما يُسمّى بـ«تكليف الاستدلال» بحسب عبارة الأشعري، حيث إنّ تكليف الاستدلال عنده منوطٌ بصحّة البَدَن، وصحّة العقل، فلا يصـحُّ التكليـف مع عَدَمِ جميع القُدَرِ؛ حيث إنّ الخروج عن جميع القُدَرِ يُصيِّرُ إلى العجـز وفسـاد الأبـدان والآلات التي لا يصـحُّ الفعل مع عدمهـا، وكذلك لا يصح التكليف مع عَدَم جميع العلوم؛ إذ إنّ عدم جميع العلوم يُصيِّرُ إلى فساد العقول التي لا يتأتّى الاستدلال مع فسادها، ويُصيِّرُ إلى الجنون الذي لا يصحُّ معه التكليف[٢]، وكذلك فإن الأشـعري «كان يأبى في جُلِّ كتبه القول بإجازة إضافة الاكتسـاب إلى الساهي، ويمنع قول مَن يُجيز أن يفعل الساهي من المعتزلة وأصحابنا»[٣].

وعليه يُعتبَر المجنون والسّاهي غيرَ مخاطب بتكليف الاستدلال بحسب عبارة الأشـعري فيما قرره في «رسـالته إلى أهل الثغر»، ومن خلال ما نقله عنه ابن فورك في «مجرد المقالات». وَوَجْهُ عدم تكليفهم بالاستدلال عنده ـ كما يظهر ـ هو فقْد أحد شرطَي التكليف، الذي يصبح معه الشخص عاجزًا.

وعدم تكليف المجنون والسّـاهي لا يتعارض مع قاعدة الأشـعري في تجويز التكليـف بمـا لا يُطـاق؛ حيث إنّ عـدم تكليف المجنون والسّـاهي سـببه فَقْدُ أحد شَـرطَي التكليـف كما أسـلفنا، الـذي يُصبِح معه الشـخص عاجزًا، أمـا مناط جواز التكليف بما لا يُطاق فهو توفر شروط التكليف وإن كان المكلَّف مشغولًا بضدِّ ما

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٥٠.
(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٥٠-١٥١.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٩٣.

كُلِّف به. وبعبارة أخرى: فإنّ تعلُّق التكليف في حالة المجنون والسّاهي راجع إلى نفس المكلَّف المأمور، أما متعلق التكليف بالمحال فراجع إلى المأمور به، وهو الفعل، بأن يكون خارجًا عن طاقة المأمور. وعليه فإنّ هناك انفكاكًا في الجهة بين عدم تكليف المجنون والسّاهي وبين جواز التكليف بما لا يُطاق، حيث إنّ أحدهما متعلِّق بالمأمور، والآخَر متعلِّق بالمأمور به.

وكذلك في الجنون والسّهو عجز، والأشعري يرى عدم تكليف العاجز، أما في التكليف بما لا يُطاق فلا يوجد عجزٌ وإنّما هو انشغالٌ بالضدّ، والأشعري يُجوِّز التكليف مع الانشغال بالضدّ، وفي هذا يقول الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»: «وكذلك الحكم في تكليفهم الإيمان الذي علم الله أنّهم لا يفعلونه وسبق في الكتاب أنّهم لا يَكتسبونه وهُم غير قادرين عليه ولا عن الخروج من علم الله فيه وخبره عنهم به لا يُخِل بتكليفهم فعله من قِبَل أنّ أبدانهم صحيحة، وآلات فِعل ما كُلِّفوه موجودة، وقد مُكِّنوا في فعله فهُم غير عاجزين عنه ولا ممنوعين منه، وإنّما أتوا في ذلك بإعراضهم عمّا أُمِروا به وتشاغلهم بالكفر الذي قد آثروا عليه وشغلوا قدرهم بكسبه»(١).

ويَزيد هذا الأمر تأكيدًا فيقول: «وكونهم غير قادرين على ما تركوا من الأفعال وتشاغلوا عنه لا يُخرِجهم عن صحة أبدانهم، ولا يُصَيِّرهم إلى العجز الذي لا يصحّ معه فعلهم، كما أنّ قولهم غير عالمين إلى ما دُعوا إلى معرفته وتشاغلهم بالإعراض عن الاستدلال عليه لا يُخرِجهم عن صحة عقولهم ولا يُصَيِّرهم إلى الجنون الذي لا يصحّ معه تكليفهم»(٢).

ومن هذه النصوص نستطيع ملاحظة تفريق الأشعري بين معنيَي عدم الاستطاعة اللذَين ذكرناهما في مسألة التكليف بما لا يُطاق، حيث بينّا أنّ عدم الاستطاعة عنده

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٥٠.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٥١.

يأتـي بمعنى العجز، ويأتي بمعنى الانشـغال بالضـدّ، ووضحنا أنّه لا يُجِيز التكليف مع العجز، ويُجيزه في حالة الانشغال بالضدّ.

وقد سـبق للباحث أن ذكر في نهاية مسـألة التكليف بما لا يُطاق أن هناك سـوءَ معرفةٍ بمذهب الأشعري سَبَبُه الخلط وعدم التفريق بين معاني عدم الاستطاعة عنده، نتج عنه اختلاف في نقل مذهبه. ويظهر أثرُ عدم التفريق بين معاني عدم الاستطاعة عنـده فيمـا نحـن بصـدد الحديث عنه هنـا في هذه المسـألة، حيـث نُسِـب إليه قول آخـر فيها مفادُه جواز تكليف المجنون والسـاهي طـردًا لقاعدته في تجويز التكليف بالمحـال، وفي هذا يقول الإسـنوي: «إذا قلنا بجـواز ذلك ـ أي: التكليف بالمحال ـ فللأشـعري هنـا قولانِ نقلهما ابن التلمسـاني وغيـره»[١]، وبمثله قال الزركشـي في «تشنيف المسامع»[٢].

والقـولان اللـذان ذكرهمـا الإسـنوي والزركشـي، أحدهمـا هو مـا ذكرناه عن الأشـعري من عدم جواز تكليف المجنون والسّـاهي، والآخر هو جواز تكليفهما، وهـو مبنـيٌّ بالضرورة على قاعدة الأشـعري في جواز التكليـف بالمحال، ومن هنا يظهر الخلط أو عدم المعرفة بمذهب الأشعري في التكليف بالمحال على ما ذكره الجوينـي سـابقًا، وبعدَ تحقيق مذهب الأشـعري في مسـألة التكليف بمـا لا يُطاق، يمكن أن نخلص إلى أنّ قول الأشعري واحد في مسألة تكليف المجنون والساهي، وهـو عـدم جواز تكليفهما، سـواء بنينا هذا القـول على قاعدته فـي التكليف بما لا يُطاق أم على غيرها من القواعد.

وقد خَلَص الشيبان كذلك إلى أنّ مذهب الأشعري في مسألة تكليف المجنون والسّاهي هو عدم جواز تكليفهما، إلّا أنّه لم يَصِل إلى هذه النتيجة عبر تحقيق أقوال

(١) نهاية السول للإسنوي ١: ٣١٥-٣١٧.

(٢) تشنيف المسامع للزركشي ١: ١٥١.

الأشعري فيما كَتب ولا من خلال ما نقله عنه ابن فورك، وإنما توصل إليها من خلال كلام ساقه للزركشي في «سلاسل الذهب»(١)، حيث تناول الزركشي مسألة تكليف الغافل وذكر أقوال العلماء فيها، ولم يخص الأشعري بشيء مما ذكره، وإنما اكتفى بذِكر أنّ الخلاف في هذه المسألة مبناه على مسألة التكليف بالمحال، وأنّ مَن أجاز التكليف بالمحال اختلف قولهم في هذه المسألة على قولَين: **أحدهما**: جواز تكليف الغافل طردًا لحقيقة البناء على مسألة التكليف بالمحال، **والقول الآخر**: المنع من تكليف الغافل؛ لعدم الفائدة من تكليفه(٢).

المطلب الثاني: مخاطبة الكفار بفروع الشريعة في نظر الأشعري

يبدو ممّا أشار إليه الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» أنّه لا يُفرِّق بين المؤمن والكافر فيمن يتوجَّه إليه خطاب التكليف، كما يبدو أنّه لا يُفرّق في مخاطبة الكفار بين الأصول الإيمانية والفروع الفقهية، فكما أنّه وقع الإجماع على أنّ الله عزّ وجلَّ قد كلَّف الكفار الإيمان به والتصديق بنبيّه ﷺ(٣)، كذلك فإنهم مخاطَبون بالفروع ومُكلَّفون بها، ويؤخَذ هذا من كلام الأشعري في الإجماع السابع والعشرين من الإجماعات التي ساقها في «رسالته إلى أهل الثغر»؛ حيث بيّن أنه أُجمِع على أنّه لا يصحُّ تكليف الإنسان بالطاعات ونهيه عن المعاصي إلّا مع صحة بدنه وسلامة آلات فعله، وفي هذا بيان لشرط التكليف، وكما هو ظاهر، فإنّ كلامه عامٌّ يدخل في عمومه المؤمن والكافر من جهة، وكذلك فهو يشتمل على الأصول الإيمانية والفروع الفقهية من جهة أخرى.

ولئلا يُظَنَّ أنّ كلامه مختصٌّ بالمؤمنين فقط، ولا يُعتقَد كذلك أنه منحصِر في جانب الفروع الفقهية، فقد مثَّل لصحة التكليف ـ إذا توفرت الشروط التي ذكرها ـ

---

(١) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٢٨٥-٢٨٧.

(٢) انظر: سلاسل الذهب في أصول الفقه للزركشي ص١٤٠.

(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٤٧.

بمسألة تكليف الكفار بالإيمان، فقال: «وكذلك الحكم في تكليفهم الإيمان الذي علم الله أنّهم لا يفعلونه وسبق في الكتاب أنّهم لا يكتسبونه وهُم غير قادرين عليه ولا عن الخروج من علم الله فيه وخبره عنهم به لا يُخِل بتكليفهم فِعله من قِبَل أنّ أبدانهم صحيحة، وآلات فِعل ما كُلِّفوه موجودة، وقد مُكِّنوا في فعله، فهُم غير عاجزين عنه ولا ممنوعين منه، وإنّما أتوا في ذلك بإعراضهم عمّا أُمروا به وتشاغلهم بالكفر الذي قد آثروا عليه وشغلوا قدرهم بكسبه»[١].

ولعل ما يؤكد مذهب الأشعري في مخاطبة الكفار بفروع الشريعة هو أنّ مذهبه في هذه المسألة مبنيٌّ على مذهبه في مسألة الإيمان، حيث إنّه يذهب إلى أنّ الإيمان قول وعمل[٢]، وعليه فإنّ الكفار مكلَّفون بالفروع تبعًا لتكليفهم بالإيمان الذي ساق الإجماع على تكليفهم به كما بيّنّا.

وإذا أردنا تخريج المسألة على أصل الأشعري في التكليف بما لا يُطاق، فإنّا سنصل إلى النتيجة نفسها كذلك؛ فالكافر الذي توفرت فيه شروط التكليف ـ من البلوغ والعقل، على التفصيل الذي بينّاه سابقًا ـ يصحُّ تكليفه، بَيْد أنّه غير مستطيع لتركه ما كُلِّف به وانشغاله بضده، والأشعري يُجيز التكليف مع عدم الاستطاعة للانشغال بالضدِّ.

وبناء مسألة مخاطبة الكفار بفروع الشريعة على هذه الأصول الكلامية وجعلها قاعدةً لها؛ هو السبب في إدراجنا لها ضمن المسائل الأصولية، وإلّا فإنها مسألة فقهية بالأساس، وفي هذا يقول الشتيوي: «لذلك فالأرجح أنّ هذه المسألة فقهية بالأساس، إنما فرَضها الأصوليون في مباحثهم لربطها نظريًّا بقاعدة أصولية غير مختلَف فيها، وألزم فريق منهم البعض بأنّ مذهبهم في هذه المسألة الفرعية يقتضي

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٥٠.

(٢) الإبانة للأشعري ص٢٧.

الخلاف في القاعدة العامة، كما أنّهم ذكروها لأنه يمكن ربط الخلاف فيها بالخلاف في مسائل كلامية، ولو على وجه الاحتمال»[١].

ومذهب الأشعري في تكليف الكفار بفروع الشريعة هو ما أشار إليه في «رسالته إلى أهل الثغر»، وهو ما يتَّسق وينسجم كذلك مع أصله في الإيمان، وفي التكليف بما لا يُطاق، ومع ذلك فقد نقل الزركشي في «البحر المحيط» قولًا محْكيًّا عن أبي حامد الإسفراييني أنّ الأشعري مذهبه في هذه المسألة التوقف، وفي هذا يقول الزركشي بعدما ساق ستة أقوال في المسألة: «السابع: الوقف، حكاه سليم الرازي في «تقريبه» عن بعض الأشعرية، وحكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني عن الأشعري نفسه»[٢]. ولا يخفى ضعف هذا القول عن الأشعري؛ إذ إنّه منقول على صيغة الحكاية، وكذلك فهو مخالف لما أشار إليه الأشعري نفسه في «رسالته إلى أهل الثغر»، وأيضًا هو متعارض مع الأصول الكلامية التي بُنِيت عليها المسألة.

وهذا ما أمكن الباحث الوقوف عليه من مباحث تتعلق بالحكم الشرعي في الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري.

(١) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٣١٧.

(٢) البحر المحيط للزركشي ١: ٤٠٢.

الفصل السادس

البيان في الفكر الأصولي عند الأشعري

تمهيد

تعرَّض الباحث في هذا الفصل إلى ما استطاع الوقوف عليه من مباحث البيان ودلالات الألفاظ في الفكر الأصولي عند الأشعري، حيث إنّه تناول بالبحث والتحليل والتركيب والمناقشة أصل اللغة، وأقسام الألفاظ وضوحًا وخفاءً في فكره الأصولي، كما تعرض لمبحث الحقيقة والمجاز، والخاص والعام، ومباحث الأوامر والنواهي، وكذلك مبحث المفهوم، ومسألة تأخير البيان في الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري.

المبحث الأول
أصل اللغة ، وأقسام الألفاظ وضوحًا وخفاءً
في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول : اللغة بين الوضع والاصطلاح في نظر الأشعري

قبل الشروع في بيان أقسام البيان وأنواعه عند الأشعري لا بُدَّ أن نشير إلى موضوع الواضع للغة عنده؛ إذ إنّه من خلاله نستطيع فَهْم جانب من فلسفته في النّظر إلى الألفاظ وعلاقتها بالمعاني الموضوعة لها.

إنّ الحديث عن الواضع للغة وكيفية الوضع عند أبي الحسن الأشعري لم نقف عليه إلّا فيما أورده ابن فورك في «مجرد المقالات»، أما ما وصلنا من كتبٍ للأشعري ففيها عملٌ بمقتضى مذهبه في هذه المسألة دون التصريح به فيها، وإذا رجعنا إلى ما ذَكَرَه ابن فورك فيما قرره ونقله عن الأشعري في هذه المسألة، فإنّه قد بيّن أنّ أبا الحسن الأشعري «كان يذهب إلى أنّ هذه العبارات على حسب اختلاف اللغات أصلُها التوقيف من خالق السماوات، وليس ذلك اصطلاحًا ولا عادة ولا تحريًا... وكان يقول: إنّ أصول اللغات توقيف، ويحتمل أن تكون فروعُها مشتقًّا منها قياسًا واجتهادًا»[1]. ويؤكد هذا الرأي في غير موضع؛ فقد نقل عنه ابن فورك أنّه «كان يقول: إنّ أصل اللغة توقيف وليس باصطلاح ولا قياس، فلذلك كان يتّبع اللغة ولا يبتدع فيها»[2]. وعلى هذا الأصل سار في كل ما كان للغة فيه مدخل.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٤١. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٠٥.

ومما أوردناه عن الأشعري يتبيّن أنّ مذهبه في مسألة الواضع للغة هو التوقيف، بمعنى أنّ الله عزَّ وجلَّ هو الواضع لأصول اللغة، وهو الذي علّمها للإنسان ووقّفه عليها ابتداءً، فهذه العبارات التي يستخدمها الناس ليست في أصلها مما اصطلحوا وتعارفوا عليه فيما بينهم، كما هو مذهب أبي هاشم الجُبّائي وأتباعه من المعتزلة الذين اعترضوا على القول بأنّ أصول اللغات مرجعها إلى التوقيف(١).

ولا بُدّ من الانتباه إلى أنّ حديث الأشعري هنا هو عن أصول اللغات، أمّا ما تفرَّع عنها فيَحتَمِل عنده أن تكون مشتقةً منها عن طريق القياس والاجتهاد، حيث إنّه ذهب إلى «أنّ الأصل توقيف، وما في معناه يُسمّى باسمه لمساواته له في معناه»(٢). فأسماء المحدَثين وأوصافهم وما يُشتقُّ من أفعالهم أو من معانٍ تقوم بهم إنما مرجعها عند الأشعري إلى اللغة، واللغة في أصلها توقيف من الله عزَّ وجلَّ(٣). وهذا القياس والاشتقاق من الأصل إنما يجري في أسماء المحدَث وأوصافه كما يرى الأشعري، أما ما يتعلق منها بأسماء القديم وأوصافه فإنه لا يتعدى فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنة والإجماع؛ إذ إنّه «كان يقول في سائر كتبه: إنهم أجمعوا على إطلاق أسماء الله تعالى ومَنْع أمثالها في المعنى واللغة، فعُلِم أنّ الأمر في ذلك فيها بابٌ جارٍ وأمرٌ مطّرد ولا يتأخر اسم عن اسم مع استواء المعنى»(٤).

ومستند الأشعري في ذلك من العقل هو أنّه يستحيل أن يكون أصل اللغة اصطلاحًا؛ للزوم التسلسل في ذلك؛ إذ إنّ المصطَلِحِين لا يَصطَلِحون على عبارة إلّا بعبارة متقدمة، أو بإشارة مُفهِمة. فإذا قلنا: إنّ العبارة المتقدمة هي اللغة الاصطلاحية، فهي بذاتها في حاجة إلى عبارة متقدمة عليها، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهو تسلسل

---

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار، ١٥: ١٠٦.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٤١.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٩.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٤٢.

باطل، فلزم أن تكون اللغة أو العبارة الأولى بتوقيف من الله عزَّ وجلَّ[١].

أما بالنسبة إلى كيفية التوقيف أو التعليم، فلم أجد عن الأشعري سوى نصٍّ واحد أورده ابن فورك في «مجرد المقالات» يقرر فيه أنّه «كان يقول: إنّ أصل اللغة توقيف وتفهيم من الله عزَّ وجلَّ ضروري ابتداءً»[٢]. ولعل مقصد الأشعري من التَّفهيم الذي يحصل ضرورةً هو ما بيّنه عنه بشكل مفصّل الآمدي في «الإحكام» حيث قال: «فذهب الأشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء إلى أنّ الواضع هو الله تعالى، ووضعه متلقًّى لنا من جهة التوقيف الإلهي؛ إمّا بالوحي، أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف ويُسمِعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني»[٣]. ومن هذا النص يبدو واضحًا عدم الجزم بكيفية معينة للتوقيف؛ إذ إنّ الاحتمال قائم بين عدة صُوَر كما صرَّح بها الآمدي عن الأشعري ومن تبعه في هذه المسألة.

هذه خلاصة رأي الأشعري في مسألة الواضع للغة، ولعل ما ذهب إليه فيها مرتبط ومتَّسِقٌ مع مذهبه في مسألة التحسين والتقبيح، فقد ذهب إلى أنّ التحسين والتقبيح شرعيانِ لا عقليانِ، والقول بالتوقيف في أصل اللغة منسجم أتمّ الانسجام مع اعتبار النّقل في التحسين والتقبيح، بخلاف القول بأنّ أصل اللغة اصطلاح ممّا ينسجم مع التحسين والتقبيح العقلي، فهو في هذه المسألة قدّم التوقيف الذي هو نقلي على الاصطلاح الذي هو عقلي، وهذا متَّفق مع أصله العام في العلاقة بين النقل والعقل، وسنرى أثر هذا الأصل عند الأشعري في العديد من مباحث البيان.

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٤١.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٩.

(٣) الإحكام للآمدي ١: ١٠١-١٠٢.

المطلب الثاني: أقسام الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء في نظر الأشعري

المحكم والمتشابه في نظر الأشعري

يُبيِّن ابن فورك في «مجرد المقالات» أن ألفاظ الكتاب عند الأشعري على نوعَين: محكَم ومتشابه، وهو يُعرِّف المحكَم بأنّه «هو الذي أُبِينَ معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويله تنزيله»(١)، ويقرر في موضع آخر أنّ المحكَم هو اللفظ الذي يُبيِّن عن المعنى بنفسه(٢). ومن هذين التعريفَين يتبيّن لنا أنّ المحكَم عند الأشعري هو اللفظ الذي يدلُّ على المراد منه بنفس صيغته، وبمجرد نزوله يُفهَم معناه، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «حتى كان تأويله تنزيله»(٣).

أمّا المتشابه فهو عنده «ما اشتبه لفظُه ومعناه واحتمل وجوهًا مختلفة، واشتركت فيها معانٍ متباينة يترجّح بعضها على بعض بالنّظر والاستدلال»(٤). ويُعرِّفه في موضع آخر بأنّه اللفظ الذي يحتمل الشيء وخلافه(٥). وكما يظهر من التعريف الأول للمتشابه يمكن القول: إنّ الأشعري كان لا يمنع من إمكان التوصل إلى معرفة تأويل الألفاظ المتشابهة عن طريق النّظر والاستدلال، فهو لا يرى استئثار الله عزّ وجل بالعلم بتأويل المتشابه، بل كان يرى إمكان وقوف الراسخين في العلم على معناه.

وهناك أمر آخر من الجدير ملاحظته في تعريفات الأشعري للمُحكَم والمتشابه، وهو أنها مُتَّسقة مع تعريفات أبي جعفر الإسكافي لها، حيث أورد في «مقالات الإسلاميين» عدّة تعريفات للمُحكَم والمتشابه، وذكر منها تعريف أبي جعفر الإسكافي فقال: «وقال الإسكافي في قول الله تعالى: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]،

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٤.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٠-١٩١.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٤.

قال: هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السَّمع المعاني المختلفة»(١).

النص والظاهر والمجمل في نظر الأشعري:

لا يقتصر الأشعري في تقسيم ألفاظ الكتاب ـ بحسب وضوحها وخفائها في دلالتها على المعاني ـ على المحكم والمتشابه فحسبُ، بل يتناول النصّ ودلالاته، والنصّ عنده ـ كما ذكر ابن فورك ـ هو «ما دلَّ على الحكم بظاهر الاسم»(٢). ودلالة النصّ عنده تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

أوّلها: اللفظ الذي لا يحتمل إلّا معنًى واحدًا ولا يحتمل التأويل، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «النصّ».

والثاني: أنّه اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنًى مع رجحان أحد هذه المعاني على الأخرى، فيُقدَّم الأظهر الأجلى على ما دونه، وهو ما يُسمّى بـ«الظاهر».

والثالث: هو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنًى بدون رجحان أيّ واحد منها على الآخر، ولا سبيل إلى ترجيح أحد هذه المعاني على غيره إلّا بدليل، وهو ما يُطلَق عليه «المجمل».

وفي هذه الأقسام الثلاثة يقول ابن فورك فيما بيّنه عن الأشعري: «وكان يقول: إنّ النصّ من ذلك ما دلّ على الحكم بظاهر الاسم، وحُكم هذه الدلالة على وجوه؛ فتارةً تتعلق بمدلولها تعلُّقًا مفردًا من غير اشتراك ولا احتمال، وتارةً تدلُّ بأغلب الأحوال مع كون وجه آخر سواه محتمل لذلك، فيُقدَّم الأظهر الأجلى على ما دون ذلك، وتارةً تتساوى دلالتُه في الوجهَين المختَلِفين، فلا يُصار إلى أحدهما إلّا

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ٢٩٤.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

بدليل آخر»[١]. ويُؤخَذ من هذه التقسيمات عند الأشعري أمور ثلاثة:

الأول: أنّه يندرج تحت النصِّ عند الأشعري الظاهر والمجمل.

والثاني: أنّ الأشعري موافِق فيما ذهب إليه من إدراج الظاهر والمجمل تحت النصّ للشافعي، حيث إنّ النصَّ عند الشافعي يشتمل على الظاهر والمجمل كما بيّنه عنه غير واحد من العلماء، وفي هذا يقول الغزالي في «المنخول»: «وأمّا الشافعي رضي الله عنه فإنّه سمّى الظاهر نصًّا، ثم قال: النصُّ ينقسم إلى ما يقبل التأويل وإلى ما لا يقبله»[٢].

ويُستفاد دخول المجمل تحت النصِّ عند الشافعي ممّا أشار إليه في «الأم»[٣]، وممّا صرّح به أبو الحسين البصري في «المعتمد» عنه حيث قال: «وأمّا النصّ فقد حدَّه الشافعي بأنّه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلًّا بنفسه، أو عُلم المراد به بغيره، وكان يُسمّي المجمل نصًّا»[٤]، ثم قال بعد ذلك: «وبهذا حدّه الشيخ أبو الحسن»[٥].

والثالث: الذي يبدو من تعريف الأشعري للمتشابه والمجمل أنهما سواء؛ إذ إنّ المتشابه عنده غير متَّضح المعنى، وكذلك المجمل؛ فإنّ معناه غير متَّضح كما رأينا. وجَعلُ المتشابه والمجمل سواءً هو ما رجّحه الشيرازي وأخذ به فيما بعدُ[٦]، وهو كذلك مذهب إمام الحرمين الجويني كما في «البرهان»، حيث يقول: «والمتشابه: هو المجمل»[٧].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.
(٢) المنخول للغزالي ص٢٤٣.
(٣) انظر: الأم للشافعي ٧: ٣١٣-٣١٤.
(٤) المعتمد للبصري ١: ٣١٩.
(٥) المعتمد للبصري ١: ٣١٩.
(٦) انظر: اللمع للشيرازي ص١١٥.
(٧) البرهان للجويني ١: ٤٢٤.

ويتعلق باللفظ «الظاهر» عند الأشعري حُكمان:

الأول: هو وجوب العمل بالمعنى الظاهر ما لم يقم دليل يقتضي العدولَ عنه؛ لأنّ «القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلّا بحجّة، وإلّا فهو على ظاهره»[1]. وقد أكّد على هذا الحكم في غير موضع من كتاب «الإبانة»[2].

والحكم الآخر: هو أنّه يحتمل التأويل، أي: جواز صرفه عن ظاهره وإرادة معنًى آخر منه، كتخصيصه إن كان عامًّا، وحمله على المجاز لا على الحقيقة، وغيرها من وجوه التأويل[3].

وما ذكرناه هنا مما يتعلق بالمحكم والمتشابه والنص والظاهر والمجمل ليس مختصًّا بألفاظ القرآن وحسبُ، بل هو ـ عند الأشعري ـ منطبِق على اللغة العربية عمومًا، وما ورد في الكتاب والسنّة إنّما جاء على نظام اللغة ومعهودها، فلا اختلاف بينهما؛ إذ اللغتانِ تخضعان للقواعد ذاتها، وفي هذا يقول ابن فورك فيما قرره عن الأشعري: «وكان يقول: إنّ ذلك حكم الألفاظ في اللغة، وإنّ الكتاب والسنّة ورد على حسب اللغة وموضوعها»[4].

الاسم المختص والاسم المشترك في نظر الأشعري:

لقد اتّضح مما سبق عرضه في المحكم والمتشابه والنص والظاهر والمجمل: أنّ من بين الألفاظ ما يدلُّ على المعنى بذاته، كالمحكم والنصّ والظاهر، ومنها ما لا يدلُّ على المعاني الموضوعة لها بذاتها، وإنما من خلال قرائن خارجية عنها، كالمتشابه والمجمل.

---

(١) الإبانة للأشعري ص٤٠.

(٢) الإبانة للأشعري ص١٣٨-١٣٩.

(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص١٣٩، مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

أمّا هنا فإنّ الأشعري يُطلِق على ما دلَّ من الألفاظ بنفسه على معناه اسم «الاسم المختصّ»، في حين يُسمّي ما دلّ من الألفاظ على معناه بقرينة خارجية لا بنفسه بـ«الاسم المشترك»، وفي هذا يذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يقول: «وفي اللغة اسم مشترك واسم مختصّ؛ فالمختصّ بذاته يدلُّ، والمشترك يدلُّ بغيره. فأمّا ما كان في موضوع اللغة مختصًّا بمعنًى واحد فحكمُه في الكتاب ذلك الحكم، وكذلك كلّ ما كان مشتركًا»(١).

وهكذا بلوَرَ الأشعري إحدى أهم نظرياته في دلالات الألفاظ، التي تقضي بأنّ ما كان من الألفاظ مشتركًا فإنّه يجوز أن يُطلَق ويُراد به واحد، كما أنّه يُطلَق ويُراد به الكلّ أو الجماعة على حدٍّ سواء، والذي تُرجَّحُ به دلالتها على أحد هذه الوجوه هو قرائنُها. ومن هنا كان مذهبه في ألفاظ الأمر والنهي وألفاظ العموم الوَقفَ، فلا صيغة عنده للعموم ولا لألفاظ الأمر والنهي (كما سنفصل فيه بعدُ في موضعه من هذا الفصل)؛ إذ إنّها لا تدلُّ بِصِيغها وصُوَرها على بعض المعاني المستعملة فيها دون بعض كسائر الأسماء المشتركة. وفي هذا يقول الأشعري فيما نقله عنه ابن فورك: «لما وجدنا ما هو خاصّ المراد عامّ اللفظ وخاصّ اللفظ عامّ المراد، ولفظ ما هو في صورة واجب والمراد به النَّدب، ولفظ يُراد به التهديد وهو في صورة التجويز؛ عُلِمَ أنّ المرجع في تَعرّف مراد الخطاب إلى غيرها»(٢).

ومما يدخل تحت الألفاظ المشتركة عند الأشعري الأسماء المبهمة مثل: «مَن» و «ما»، و«أي»، وكذلك أسماء الجموع مثل: «نحن» و«إنّا» وما جرى مجراها؛ فإن كلّ ذلك يجوز أن نطلقه ونريد به واحدًا، كما يجوز أن نطلقه ونريد به جماعةً. ومَثَّلَ لِما ذهب إليه بقول الله عزّ وجلّ: ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، وقوله تعالى:

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وقوله سبحانه: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، فلفظ «قادرين» و«الخالقين»، و«كلمات»، كل هذه الألفاظ في الآيات السابقة أتت على صيغة الجمع والمراد بها الواحد(١).

وما ذكرناه هنا على سبيل الجملة سيأتي تفصيله في موضعه من مباحث الخصوص والعموم، والأمر والنهي، وما إلى ذلك من مباحث إن شاء الله تعالى.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١، ١٩٨.

المبحث الثاني
الحقيقة والمجاز وما يتصل بهما
من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري

قبل أن نحقِّق موقف الأشعري من موضوع الحقيقة والمجاز والأحكام التي تتعلق بهما، لا بُدَّ من بيان مسألة تُعتَبر مدخلًا مهمًّا لفَهمِ مذهبه فيهما، وهي مسألة «الحقيقة الشرعية»، نبيّن فيها العلاقة بين الألفاظ والأسماء التي أتت بها الشريعة والمدلولات الأصلية لهذه الألفاظ في اللغة، وهو ما يُعتبَر تمهيدًا لموضوع الحقيقة والمجاز في الفكر الأصولي للأشعري.

المطلب الأول: مسألة الحقيقة الشرعية في نظر الأشعري

تبيَّن لنا ممّا سبق عرضه في مسألة الواضع للغة أنّ أصل اللغة عند الأشعري توقيف من الله عزَّ وجلَّ، ولما كان من المعلوم أنّ الشريعة أتت بأحكام جديدة لم تكن معلومةً من قبلُ، فإنّ سؤالًا يُثار هنا: هل لِما أتت به الشريعة من أحكام وأسماء شرعية تأثيرٌ في الدلالات الأصلية للغة وتغيير في جوهرها، أم أنّ ما أتت به بَقِي على أصل وضعه ومدلوله اللغوي؟ وبعبارة أخرى: هل الأسماء التي أتت بها الشريعة منقولة عن أصل وضعها اللغوي إلى معانٍ شرعية جديدة غير التي وُضِعت لها في اللغة؟

يقرِّر الأشعري فيما نقله عنه ابن فورك «أنّ أسماء الدِّين هي أسماء اللغة؛ لأنّ الله عزَّ وجلَّ خاطب العرب بلغتها وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها، ولم

تُغيِّر الشريعةُ اللغةَ عمّا كانت عليه ولا أبدعت فيها اسمًا لم يكن، بل إنما جاءت على مخاطبة أهلها... وعلى هذا الأصل كان يبني الكلام في معنى الإيمان والكفر، والمعصية والطاعة، والظُّلم والعدل، والجور والفسق. ويقول: علينا أن نعتبر ما في لغتهم، فنُجرِيه على ما تخاطبوا به وتعارَفوه فيما بينهم»[١].

فهذا النصّ عن الأشعري يُبيِّن لنا خلاصة مذهبه في هذه المسألة، حيث إنّه نفى بشكل مطلق أن تكون الشريعة قد نقَلت وغيّرت الأسماء الشرعية عن أصل وضعها اللغوي، وقرر أنّه لم تأتِ الشريعة بمعانٍ جديدة غير المعاني التي وُضِعت لها في اللغة، فالحقيقة الشرعية عنده هي نفس الحقيقة اللغوية التي خاطب بها الشارع المكلَّفين، ولم يُفرِّق في ذلك بين الأصول الإيمانية والفروع العملية كما فعلت المعتزلة[٢].

ويَستند الأشعري فيما ذهب إليه إلى قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]. فهو يرى أنّ القول بنقل الأسماء الشرعية عن أصل وضعها اللغوي فيه إشارةٌ إلى أنّ النبي ﷺ لم يتكلم بلسان قومه، وكذلك فإن هذا القول فيه مخالفة لما جاءت به الآيات من عربية القرآن الكريم ويجعله غير عربي؛ إذ إنّ الأشعري كان يُنكِر على مَن يقول: إنّ في القرآن غير لغة العرب[٣].

ومذهب الأشعري في نفي نقل الأسماء الشرعية عن أصل وضعها اللغوي يُعتبَر وجهًا رئيسًا من وجوه معارضته للخوارج والمعتزلة والرد عليهم، ويبدو أنّه

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٩-١٥٠.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧١٠.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٩.

لم يُرِد ترك أيِّ فرصة لموافقة الخوارج والمعتزلة الذين اتخذوا من هذه المسألة حصنًا لرد أي اعتراض لُغوي يمكن أن يورده خصومهم على ما ذهبوا إليه من تفسيرهم لبعض الأسماء على معانٍ مخالفة لمدلولاتها التي وُضِعت لها في اللغة.

ولعل مسألة «الإيمان» ـ التي تُعتبَر أصل الخلاف فيما نحن بصدد الحديث عنه هنا ـ تُوضِّح بصورة أفضل مذهب الأشعري وموقفه من المعتزلة، حيث إنّ الأشعري كان يقول: «قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان أنّ معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أنّ القرآن نزل على لغتهم، فوجب أن يتعرف معناه منها. ولم يَثبُت النقل عن اللغة في شيء من الأسماء والأوصاف، ولا انثبَت زيادة اسم في الشريعة مما لم يكن في اللغة... فلمّا لم يُنقَل ذلك عُلِم أنه لم يكن شيءٌ مما ادّعَوه، وأنّ الأمر في الأسماء في الشريعة على ما كان عليه في اللغة لم يُبدَّل ولم يغيرها»[١]. وأكّد على هذا في «اللمع» فقال: «وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانًا، وهو التصديق»[٢].

أمّا المعتزلة فقد ذهبوا ـ بناءً على أصلهم في إثبات نقل أسماء الدين عن أصل وضعها اللغوي مطلقًا ـ إلى أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، في حين استعمله صاحب الشريعة في العمل بالطاعات، فمَن أخلّ بشيء منها خرج عن وصف الإيمان شرعًا، وإن كان متصفًا بالتصديق لغةً[٣]. وعليه فإن «المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنّه غير مُبَقًّى على موضوع اللغة»[٤]. ويبدو أنّ ما دفع المعتزلة إلى سلوك هذه الوجهة هو موقفهم من مرتكب الكبيرة الذي خالفوا فيه جماهير الخوارج والمرجئة وأهل السنّة، حيث اعتبروه في المنزلة

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٥٠. (٢) اللمع للأشعري ص١٢٣.

(٣) انظر: التلخيص للجويني ١: ٢٠٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٠٢.

بيـن المنزلتيـن، فلا يُسـمى مؤمنًـا على خلاف ما يقولـه المرجئة، ولا كافـرًا خلافًا للخوارج، وإنما يُسمى فاسقًا(١).

ومن هنا يظهر أنّ المعتزلة بنَوا أصلهم في إثبات نقل الأسماء الدينية عن أصل وضعهـا اللغـوي على مـا يلائم رأيهم في مرتكـب الكبيرة، فما قـرروه لـم يُبنَ على أسـاس لُغـوي محض، وهذا ما لاحظه الشـتيوي حين قـال: «ويظهر أنّ مذهبهم لـم يُبـنَ في الأسـاس على تفكيـر لُغويّ خالص، وإنما بُني على موقف كلامي تأسـس عليه المذهب الاعتزالي منذ بدايته المبكرة، وهو موقفهم من مرتكب الكبيرة»(٢).

أمّا الأشـعري فكان منطلقهُ من أسـاس لُغوي محض قوامه على أنّ القرآن نزل بلغة العرب، والنبي ﷺ خاطب قومه بما يعرفونه من لسانهم، فوجب حمل ما ورد من أسماءٍ شرعية على ما كان العرب يتعارفون عليه في لغتهم كما بيّناه سابقًا.

ولئـن كان أصـل هـذه المسـألة يرجع إلـى جذور كلاميـة هي «مسـألة الإيمان» كما أسـلفنا، فإنه كان له أثره الواضح في المباحث الأصولية؛ حيث إنّ الحديث عن الأسـماء الشـرعية المتعلقة بالفـروع العملية هو من صميم علم أصـول الفقه، ولكن يبقى السؤال هنا عن مدى اعتبار هذا الأصل الكلامي في النظر الأصولي وتأثيره فيه.

والذي يظهر لنا ممّا ما توفر لدينا من نصوص أنّ الأشعري يَعتبر مقالته الكلامية مبـدأً تتوقـف عليـه قاعدته الأصولية؛ فهو لـم يُفرِّق في ذلك بيـن الجانب الإيماني والشرعي، وعليه فإنّ الأصل الذي تحدث عنه في مسألة الإيمان واعتباره عدم نقل هذا اللفظ عن أصل وضعه اللُّغوي، هو نفس الأصل الذي اعتدّ به في معنى الصلاة والحـجّ والزكاة والوضوء، فكلها أسـماء باقية علـى أصل وضعها اللغوي، وهذا ما

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٠١.
(٢) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٣٩٨.

نقله عنه الزركشي، حيث ذكر أنه قال: «إنّ الأسماء كلها لُغوية، وإنه لم يُنقَل منها شيء عن موضوع اللغة، وأن لا إيمان إلّا بتصديق، وأنْ لا تصديق إلّا بإيمان، وقال: إنّ الصلاة لغةً: الدعاء، والحجّ: القصدُ، والزكاة: النّماء، والوضوء: النظافة، ولكن الشرع أتى بفعلها على وجه دون وجه»(١).

ونظرًا لعدم توفر ما يكفي من النصوص التي تُترجِم مذهب الأشعري في تعامله مع الإشكال الوارد على مذهبه، والمتمثل في كيفية حمل المعاني الشرعية التي جاء بها الشرع والتي لم يكن يعرفها أهل اللغة على الحقائق اللغوية التي يصعب من خلالها معرفة مراد الشارع ومقصده منها، فإنّا سنحمل قول الزركشي: «ولكن الشرع أتى بفعلها على وجه دون وجه»(٢) الذي سقناه في الفقرة السابقة، على ما أورده الجويني من تفسير لمذهب الباقلاني الذي يُعتبَر من أشدِّ مَن تبنّى رأي الأشعري في هذه المسألة ودافع عنه(٣)، فقد قال في «التلخيص»: «المسمى بالحجّ هو القصد عند وجود أسباب وشرائط، والمسمّى بالصلاة هي الدعوات عند اتصال أفعال وأقوال بها، والصيام هو نفس الإمساك عند تقدّم النيّة والشرائط، فقد تبيّن تقرير الأسامي على أصل موضوعاتها»(٤).

والواضح من كلام الجويني الذي فسّر به مذهب الباقلاني أنّه يَعتبر المعاني الشرعية الزائدة على أصل الوضع اللغوي للأسماء التي أتى بها الشرع إنما تكون بمنزلة الشروط والقيود التي تخصص المدلول اللغوي دون أن تلغيه أو تنقله من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية، وهذا التفسير لمذهب الباقلاني هو الأرجح

(١) البحر المحيط للزركشي ٢: ١٦١.
(٢) البحر المحيط للزركشي ٢: ١٦١.
(٣) انظر: التلخيص للجويني ١: ٢١١ وما بعدها.
(٤) التلخيص للجويني ١: ٢١٥.

من تفسيرات المحققين لمذهبه، كما بيّنه الشتيوي بعد أن ساق عدة تفسيرات لمجموعة من المحققين[١]. ولعل هذا التفسير هو الأكثر ملاءمةً لكلام الزركشي الذي ساقه عن الأشعري، فيُحمَل مذهب الأشعري عليه.

وإذا تبيَّن لنا عدم نقل الشريعة للألفاظ عن أصل وضعها اللغوي عند الأشعري، فإنّه يسهل علينا حينئذٍ إدراك موضوع الحقيقة والمجاز بصورته العامّة وما يتعلق بهما من أحكام في فكر الأشعري الأصولي، وقبل أن نشرع في بيان ما يتعلق بالحقيقة والمجاز عند الأشعري لا بُدَّ أن نُوضِّح مقصده من كل واحد منها.

المطلب الثاني: معنى الحقيقة والمجاز وما يتعلق بهما من أحكام في نظر الأشعري

حقيقة الشيء عند الأشعري أي: نفسُ الشيء، أو معناه الذي يُشتَق الوصف منه، فـ«حقيقة الشيء عنده هي نفسُ الشيء إذا كان فيما يُوصَف به الشيء ويرجع إلى نفسه. وحقيقته: معناه الذي يُشتَقُّ الوصف منه إذا كان جاريًا مجراه، كقولنا: «أسود» و«متحرك» و«طويل» و«قصير» و«عالم» و«قادر» و«متكلم»، حقيقةُ جميع ذلك وما يجري مجراه: معانيه التي منها تُشتَقُّ هذه الأوصاف»[٢].

والمجاز مأخوذ مِن التجوّز، ومِن قولهم: «جُزتُ المكان؛ إذا عبرتَه»، غير أنّه إذا استُعمِل لفظ المجاز مع القول يكون من قبيل التوسع في العبارة وليس بحقيقة[٣].

والمجاز في الأقوال والألفاظ في اصطلاح الأشعري هو تجوُّزٌ بها عمّا وُضِعت له إلى ما لم تُوضَع له، كقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا

(١) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام للشتيوي ص٤٠١.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.

إرادة فـي الحقيقـة للجـدار، وكقوله تعالى: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، والمكر يقع فيهما لا لهما[١].

والأصـل فـي الألفـاظ والأقوال عنـد الأشـعري أن تُحمَل علـى الحقيقة على الأظهـر مـن مذهبـه، ولا يُصـرَف اللفظ مـن الحقيقة إلـى المجـاز إلّا بدليل، وهذا الدليل إمّا أن يكون من العقل أو السّمع أو الحال المقترنة بالألفاظ والأقوال[٢].

ويستوي في هذه الأحكام عند الأشعري ألفاظ الكتاب والسنة وأيّ لفظ ورد في اللغة العربية، حيث إنّه كان لا يأبى أن يكون في ألفاظ الكتاب والسنّة حقيقة ومجاز؛ إذ إنّ القـرآن والسـنة وَرَدا بلُغة العرب، وقـد ثبت في اللغة وجود الحقيقة والمجاز، مع اعتبار أنّ الأصل في الألفاظ عنده هو الحقيقة، والمجاز طارئ عليها[٣].

ولئن كان الأشـعري يُثبِت الحقيقة والمجاز في الألفاظ بشـكل عام، سـواء ما ورد منها في القرآن والسنّة أو في أيِّ نصٍّ عربي آخر، فإنّ له تفصيلًا في كلام الله عزَّ وجلَّ وهل هو حقيقة في الألفاظ والعبارات المسموعة، ومجاز في المعاني النفسية لها، أم العكس، أم إنّه حقيقة في كليهما بطريق الاشتراك؟ وهذا يدفعنا للحديث في هذا المقام عن مسألة حقيقة الكلام عنده وبيان مذهبه فيها؛ وذلك لأنها تُعتبَر أصلًا كذلك لِما يليها من مباحث الخصوص والعموم، ومباحث الأمر والنهي.

المطلب الثالث: حقيقة الكلام في نظر الأشعري

مسألة الكلام من أكثر المسائل التي جرى فيها الخلاف بين العلماء، وتعددت فيها أقوالهم، واختلف النقل فيها عنهم، وهي أحد أسـباب تسـمية علم الكلام بهذا

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٧.

(٢) انظر: اللمع للأشعري ص٦٥، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦، ١٩١.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

الاسم، وليس من هدف الباحث في هذا المقام سبر أغوارها ولا تفصيل القول فيها؛ لأن هذا مما يطول ويتشعب الحديث فيه، وإنما سيقوم الباحث بالتركيز على القدر الذي يُفيدنا في فَهمِ ما يترتب عليها من مسائل أصولية عند الأشعري.

ويكمن موطن الخلاف في هذه المسألة في بيان المراد من «الكلام» عند إطلاقه، هل هو حقيقة في الألفاظ، مجازٌ في مدلولها الذي هو المعنى النفسي، أو هو العكس، أو إنه حقيقة في كل منهما بطريق الاشتراك؟

ومحل البحث في هذه المسألة هو كلام الله عزَّ وجلَّ من خلال نصوص القرآن، وبيانها بما ورد في السنّة، بمعنى أنّ كلام الله تعالى إذا أُطلِق هل هو حقيقة في الألفاظ والحروف والعبارات المسموعة، مجازٌ في المعاني النفسية لها، أم إنه حقيقة في المعاني النفسية مجاز في الألفاظ والحروف والعبارات المسموعة، أم إنه حقيقة في كليهما بطريق الاشتراك؟

يذهب الأشعري في هذا الصدد إلى أنّ الكلام يَحتمل أن يكون مشتقًّا من «الكَلْم» الذي هو الجرح والأثر الواقع به؛ لأن المتكلم يُؤثِّرُ بكلامه فيمن يُخاطِبه، والكلام عنده هو المعنى القائم بالنفس دون الأصوات والحروف[1]. والذي قرره ابن فورك أكثر من مرّة في هذه المسألة هو أنّ الأشعري يَعتبر الكلام حقيقةً في المعاني النفسية، مجازًا في الألفاظ والحروف والعبارات، وأنّ هذه الألفاظ والعبارات إنما هي بمثابة الأمارات كالرموز والإشارات التي تدل عليه وتُوضِّحه وليست هي بِعَينه، وفي هذا يقول: «وقد بينّا قبلُ من مذهبه ما كان يقول في حقيقة الكلام ودلالاته والعبارات عنه، وإنّ ما هو كلام على الحقيقة شاهدًا وغائبًا فليس بحروف ولا له صورة ونظام، وإنما هذه الحروف والأصوات التي تقع بها الدلالات عبارات عن كلام المتكلم وأمره ونهيه وخبره، فسبيلها سبيل الكنايات والدلالات

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٨.

المتعلقة بها وبالإشارات التي تكون دلالات على المعاني القائمة في النفس»[١].

ولـم يختلف نقل ابـن فورك في «مجرد المقالات» عن الأشـعري فيما يخص هذه المسـألة، فجميـع المواضع التي عرض فيها مذهب الأشـعري تفيد أنّ الكلام عنـده حقيقة في النفسـي، مجاز في الألفاظ والحـروف والعبارات[٢]، ولـم يذكر أنّ هناك اختلافًا عن الأشعري في هذه المسألة، وعليه بنى رأيه في أنّ الأمر والنهي لا صيغة لهما، وكذا ما يتعلق بصيغة العموم وغيرها من المسائل التي سيأتي الحديث عنها في موضعها من المباحث القادمة إن شاء الله.

إلّا أنّ مَن أتى بعد ابن فورك من علماء الكلام والأصول نسـبوا للأشـعري مذهبَين آخَرين غير المذهب الذي ذكرناه؛ فقد نقل عنه الطوفي والسبكي والزركشي وابن النجار والمـرداوي وغيرهم، أنّ الكلام حقيقة في الألفاظ والعبارات، مجازٌ في مدلولاتها التي هي المعاني النفسـية[٣]. وكذلك نقل عنه الجويني والسـبكي والزركشـي والطوفي وابن النجار والمرداوي وغيرهم القولَ بالاشتراك بين الألفاظ والمعاني النفسية، أي: إنّ الكلام حقيقة في العبارات والألفاظ كما هو حقيقة في المعاني النفسية بطريق الاشتراك[٤].

ولعل الأرجح من هذه الأقوال والألْيَق بأصول الأشعري هو القول الأول، الذي يقضي بأنّ الكلام حقيقة في المعاني النفسـية، مجازٌ في الألفاظ والعبارات؛ وذلك

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٦ وما بعدها، وص١٩٢.

(٣) انظر: شـرح مختصر الروضة للطوفي ٢: ١٢، الإبهاج لابن السـبكي ٢: ٣، البحر المحيط للزركشي ١: ٤٤٣-٤٤٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢: ١١، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣: ١٢٤٩.

(٤) انظر: البرهـان للجوينـي ١: ١٩٩، الإبهاج لابن السـبكي ٢: ٣، البحر المحيط للزركشـي ١: ٤٤٣-٤٤٤، شرح مختصر الروضة للطوفي ٢: ١٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢: ٩-١١، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣: ١٢٤٧-١٢٤٨.

لأن ناقل هذا القول عنه هو ابن فورك، وهو مَن هو في تحقيق مذهب الأشعري. وكذلك فإن هذا القول هو الذي يتناسب ومذهبه في العديد من المسائل الأصولية التي تنبني على هذه المسألة، والتي سيأتي الحديث عنها لاحقًا إن شاء الله، كمسألة صيغة الأمر والنهي، وصيغة العموم وغيرها. وفضلًا عن هذا القول لم يذكر ابن فورك عن الأشعري غيره؛ فقد رجّحه العديد من أتباعه، كالجويني والإسنوي، وصححه الزركشي؛ يقول الجويني في «البرهان»: «واختلف جواب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه في تسمية العبارات كلامًا. فرأيه الظاهر: أنها سُمّيت كلامًا، فهو على التجويز، بمثابة تسميتها علومًا، من حيث إنها تدلُّ عليها وتُشعِرُ بها»[1].

ويقول الإسنوي في «نهاية السول»: «ورأي الأشعري الظاهر ـ كما قال في «البرهان» ـ أنه حقيقة في النفساني فقط»[2]، وصحح الزركشي هذا القول في «سلاسل الذهب»، حيث قال: «اختلفوا في الكلام هل هو حقيقة في اللفظ أو في المعنى القائم بالنفس أو مشترك؟ أقوال عن الأشعري، والأصح الثاني»[3].

واستدل الأشعري لما ذهب إليه بقول الله عزّ وجلَّ: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]؛ فالله عزّ وجلّ سمّى ما دار في الأنفس قولًا وكلامًا، فدلّ ذلك على أنّه حقيقة فيهما؛ إذ إنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة، كما استدل بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، حيث إنّ قوله حين موته يكون في نفسه ولا يظهر بعبارته، فدل على أنّ الكلام حقيقة في النفسي[4].

ومن جهة اللغة والشِّعر استدل الأشعري على أنّ الكلام هو المعنى القائم بالنفس دون الحروف والأصوات بقول الحُطَيْئة، كما ذكره ابن فورك:

---

(١) البرهان للجويني ١: ١٩٩. (٢) نهاية السول للإسنوي ٢: ٢٢٩.

(٣) سلاسل الذهب للزركشي ص١٧٧-١٧٨.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٨.

إنّ الــكلامَ مِــن الفــؤادِ وإنَّمــا جُعِل اللسانُ على الفؤادِ دَلِيلا[١]

وقد علل الزركشي في «تشنيف المسامع» سبب ذهاب الأشعري إلى هذا القول، بأنّه أراد مخالفة المعتزلة والحشوية، قال: «وإنما صار الأشعري في أحد قوليه إلى هذا؛ فرارًا من قول المعتزلة المؤدي إلى خلق القرآن، ومن قول الحشوية بأنّه الحرف والصوت المؤدي إلى أن تكون الذّات المقدسة محلًّا للحوادث، ولم يُرِد الأشعري أنّه حقيقة لُغوية»[٢]. ولمثل هذا أشار ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»[٣].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٦٨. ويُنسَب هذا البيت عادةً إلى الأخطل، وقد أثبت الباحث في المتن ما ذكره ابن فورك.

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي ٢: ٩٢٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢: ١١١-١١٥.

المبحث الثالث
الخاص والعام في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: تعريف الخاص والعام

لم يقف الباحث على تعريف يخصُّ الأشعري للعام والخاص غير ما أورده ابن فورك عنه في «مجرد المقالات»، حيث ذكر أنّ الأشعري كان يقول: «الخاصّ: الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك يُعلَم بظاهر اللفظ. والعامّ: الذي فيه اشتراك يُعلَم بغيره»[(١)]. وقد أورد الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» تعريفات للعامّ والخاصّ لبعض علماء المعتزلة والمرجئة فقال: «فزعم زاعمون أنّ الخبر قد يكون خاصًّا كالخبر عن الواحد من النّوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه. ويكون عامًّا، والعامّ: ما عمَّ اثنين فصاعدًا، ويكون عامًّا خاصًّا، وهو ما كان في اثنين من النّوع المذكور اسمه في الخبر أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكل»[(٢)]. وذكر تعريفًا آخر عن عبّاد بن سليمان الصيري أنّه قال: «الخبر الخاص لا يكون عامًّا، والعامّ لا يكون خاصًّا، والخاص ما كان خبرًا عن الواحد، والعامّ ما عمَّ اثنين فصاعدًا»[(٣)].

وقد حرَصنا على ذكر كلام الأشعري كاملًا في تعريف العامّ والخاص عند الفريقَين؛ ليتّضح الفرق بينهما، والفرق بين التعريفَين منحصر ـ كما هو واضح ـ في جانب العامّ، أمّا الخاصّ فلا خلاف فيه بين الفريقَين، والفرق في العامّ بين الفريقَين

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.
(٢) مقالات الإسلامين للأشعري ٢: ١٣٤.
(٣) مقالات الإسلامين للأشعري ٢: ١٣٤.

هـو أنّ التعريـف الأول ـ الـذي هو تعريـف المرجئة ـ يُلحَظ فيه أنّـه لا يحدِّد صيغة خاصّـة للعمـوم، ويؤخَذ هذا من قولهم: «ويكون عامًّـا خاصًّا»، أما التعريف الثاني فقد صُرِّح بأنّ العامّ لا يكون خاصًّا.

وإذا أجرينـا مقارنـةً بين هـذه التعريفـات والتعريف الـذي أورده ابن فورك عن الأشـعري، فإنـا نلحـظ أنّ الأشـعري لم يُثبِـت صيغة للعمـوم، بل اعتبر مـا كان من الألفـاظ على صيغة العموم مشـتركًا، ولـم يقطع فيه بعمـوم ولا بخصوص. والذي يميّز العامّ عن الخاصّ ـ كما يبدو من تعريفه ـ هو القرائن التي تصاحب اللفظ العام. وعليه فإنّا نستطيع القول بأنّ الأشعري عرّف العامّ بسببه وهو الاشتراك. وبعدم إثبات صيغة للعموم عند الأشـعري يشـترك الأشعري مع المرجئة، إلّا أنّ هناك تفصيلًا في المسألة سنعرضه خلال حديثنا عن صيغة العموم عند الأشعري في المطلب التالي.

المطلب الثاني: صيغة العموم

لكي نسـتطيع فَهْم مسألة «صيغة العموم» في فكر الأشعري الأصولي، ونحرِّر موضـع النّـزاع الذي حصل بيـن العلماء في تقرير مذهبه فيها؛ لا بُدّ أنّ نسـوق أولًا نصوصًا عن الأشـعري في هذه المسـألة، ثم نقوم بتحليلها ومناقشـتها وتركيبها في ضوء ما ورد عند العلماء من فَهمٍ لمذهبه فيها؛ لنَخرُج من ذلك بصورة واضحة عن فِكر الأشعري ومذهبه فيها.

يقـول الأشـعري فـي «الإبانة» عند حديثه عن قول الله عـزّ وجلّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعـراف: ٥٤]، لإثبـات أنّ القـرآن الكريـم كلام الله غيـر مخلوق: «فالخلق جميع ما خَلَق داخل فيه؛ لأنّ الكلام إذا كان لفظه عامًّا فحقيقته أنّه عامّ، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان، فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ﴾ كان هذا في جميع الخلق، ولما قال: ﴿وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ ذكر أمرًا غير جميع الخلق، فدلَّ على ما

وصفناه؛ على أنّ أمر الله غير مخلوق»[١].

وقد عقد أبو الحسن الأشعري في «اللمع» بابًا كاملًا في الخاصّ والعامّ عنوَنَهُ بقوله: «باب الكلام في الخاصّ والعامّ والوعد والوعيد»[٢]، ومما ذكره في هذا الباب قوله: «إن قال قائل: خبِّرونا عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، وعن قوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فالجواب عن ذلك أن قوله تعالى: ﴿يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا ...﴾ يحتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك، ويحتمل أن يقع على بعض؛ لأن لفظ «مَن» يقع في اللغة مرّةً على الكل ومرّةً على البعض، فلمّا كانت صورة اللفظة تَرِد مرّة ويُراد بها البعض وتَرِد أخرى ويُراد بها الكل، لم يجزْ أن يُقطَع على الكل بصورتها كما لا يُقطَع على البعض بصورتها... ولو جاز لزاعِم أن يزعم أنّ الصورة إنّما هي للكل حتى تأتي دلالة البعض لم يكن هذا الزاعم بزعمه هذا أوْلى ممن قال: صورة هذا القول توجب القضاء على البعض إلى أن تقوم دلالة الكل، فلمّا تكافأ القائلان في قولهما وجب أن يكون القولانِ جميعًا ملغيَّين.

ويقول القائل: جاءني مَن أحببتُ، وإنما يعني واحدًا. ويقول: جاءني التجارُ، وإن لم يكن الكل جاءه. وجاءني جيراني، وإن لم يأتِ جميعُهم. ويقول القائل: لَقِيني الفُجّار بما كرهتُ، ولا يعني جميعهم. فلمّا كانت هذه الألفاظ تَرِد مرّةً ويُراد بها الكل وتَرِد أخرى ويُراد بها البعض، لم يجُزْ أن يُقضى على الكل دون البعض ولا على البعض دون الكل إلّا بدلالة»[٣].

---

(١) الإبانة للأشعري ص٦٣-٦٤.

(٢) اللمع للأشعري ص١٢٧-١٣١.

(٣) اللمع للأشعري ص١٢٧-١٢٨.

وينقل ابن فورك في «مجرد المقالات» قولًا عن الأشعري بخصوص الحكم على الفاسق، وفيه تقرير مذهبه في مسألة صيغة العموم: «وكان يقول: «إنّا توقفنا في أحكامهم لمعنيَين؛ **أحدهما**: ما ذكرنا من تعارُض الظاهِرَين في الوعد والوعيد مع عدم ما يُغلّب ويُرجّح أحدهما على صاحبه، **والثاني**: أنّ صُوَر الألفاظ وصِيَغها مما لا يمكن القضاء بها لأجلها في عموم أو خصوص لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد». وكان يقول في هذه الألفاظ التي هي ألفاظ العموم مثل أسماء الجموع و«مَن» و«ما» و«أي» و«الذين»: إنها لا تُنبِئ عن عموم واستيعاب بصوَرها وصِيَغها حيث ما وردت في أيّ شيء وردت. وليس هذا حكمه فيما يخصُّ ورودها في الوعد والوعيد فقط، وحكى في الأوامر خلافًا بين أصحابنا، وأنّ فيهم من يُفرِّق بينها وبين الأخبار، وفيهم من يجمع بينها في حكم الوقف، وهذا هو الأنظر والأقيس والأوْلى»[(١)].

وفي موضع آخر قال ابن فورك في تقرير مذهب الأشعري: «وحكى عن بعض المرجئة مِن الواقفة في العموم فَرْقًا بين عموم الأوامر والأخبار، وأنّه كان لا يقطع بعموم الأوامر دون الأخبار. وهو كان يُسوِّي بينهما، ويقول: إنّه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق، بل جميع ذلك مشترك غير مختص بأحد المعنيَين. وكان يقول: إنّ العموم لا يصير عمومًا بالقصد، بل اللفظ المشترَك إذا أراد أن يخاطب به أحدَهما قَرَنَه بما يدل على مراده مما يُزيل التباس الاشتراك»[(٢)].

هذا مُجمَل ما وقفنا عليه من أقوال للأشعري فيما يتعلق بصيغة العموم فيما وصلنا مِن كتبه ومن خلال ما قرره ابن فورك عنه، وهناك أقوال أخرى لا تخرج في مضمونها عمّا أوردناه، والقصد الوصول إلى مذهبه في المسألة لا استقصاء جميع ما نصّ عليه فيها.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٤-١٦٥.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

وبناءً على ما أوردناه من نصوص، فإنّا نلحظ أنّ نصّ «الإبانة» يُفيد أنّ الأشعري يُجري الكلام على عمومه وظاهره، إلّا إذا أتى دليل يخصص هذا العموم، وهذا يعني أنّ الأشعري في «الإبانة» يُثبِت للعموم صيغة تخصّه، وذلك من خلال إثبات عموم لفظ «الخلق» الوارد في الآية، حيث إنّ جميع الخلق يدخل تحت عموم هذا اللفظ. وكذلك فإنّ حكم هذا العموم ـ حسب نصّ «الإبانة» ـ يبقى على عمومه حتى يَرِد دليل التخصيص، ولا يجوز صرفه عن عمومه إلّا بدليل، ولفظُ «الخلق» خُصَّ بما تلاه من لفظ «الأمر» في نفس الآية، فأثبت بهذا أنّ الأمر الذي هو كلام الله غير خلقه.

أمّا ما نصَّ عليه في «اللمع» فواضحٌ أنّه لا يُثبِت فيه للعموم صيغة تخُصّه، حيث اعتبر أنّ الحكم بدخول النار للفئات التي ورد ذكرها في الآيات التي ساقها لا يمكن أن يُحمَل على الكل دون البعض ولا على البعض دون الكل إلّا بدليل؛ إذ إنّ الصِّيَغ التي وردت بها الآيات تَرِد في اللغة مرّةً ويُراد بها الكل وتَرِد أخرى ويُراد بها البعض، ولا يُحكَم لإحدى هذه الصِّيَغ على الأخرى إلّا بدليل. ويُلاحَظ كذلك أنّ حديثه في «اللمع» عن صيغة العموم إنما انحصر في جانب الأخبار فقط كما يتضح من حديثه عن الوعد والوعيد.

ومن هنا يتبيّن لنا وقوع التعارض في أقوال الأشعري في هذه المسألة؛ ففي «الإبانة» يُثبِت للعموم صِيغة تخصه، وفي «اللمع» ينفي أن تكون للعموم صِيغة خاصة به، وهذا ما لاحظه فعلًا ابن فورك، إلّا أنّه لم ينسُب القول بإثبات صيغة العموم للأشعري بناءً على كتاب «الإبانة»، وإنما نسبه إليه اعتمادًا على كتاب للأشعري في التفسير. أمّا القول الثاني فقد صرّح أنّه قول الأشعري في «اللمع»، وهو ما أثبتناه فعلًا، وفي هذا يقول ابن فورك: «والذي حكينا عنه من الوقف في عموم هذه الألفاظ وخصوصها هو ظاهر مذهبه، وما ذكر في كتبه المعروفة

«الموجز» و«الإيضاح» وكتاب «اللمع» ونقوضه على الجبائي والبلخي وغيرهما. وقد ذكر في كتاب «التفسير» خلاف ذلك، وقال: «إنّ مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره، إلّا ما خصّه الدليل». وهذا غير معروف عند أصحابه؛ لِعزّة وجود هذا الكتاب عند أكثرهم، وبعضه لقلّة عنايتهم بتدبُّره، فإن كان كذلك فقد اختلف قوله في ذلك على حسب ما حكينا وبينّا، فاعلمه»(١).

فإذا قلنا ـ في ضوء ذلك ـ بمذهب الوقف عند الأشعري أو عدم إثبات صيغة للعموم، فإنّ الذي يحدد المقصود من الكلام هو القرائن التي تقترن به، فإذا اقترن باللفظ ما يُفيد العموم فإنّه يُعتبَر لفظًا عامًّا عند الأشعري، وإن اقترن به ما يفيد الخصوص حُمِل عليه، وإذا خلا من القرائن بقي على الوقف فلا يُحكَم فيه بعموم ولا خصوص. وهذه القرائن إمّا أن تكون من الإجماع، أو النصّ الذي لا يحتمل إلّا معنًى واحدًا، أو من القياس. أمّا إذا أخذنا بالقول الثاني للأشعري ـ وهو إثبات صيغة للعموم ـ فإن الذي يُحدِّد المقصود من الكلام هو نفس الصيغة التي يَرِدُ بها، فإن ورد اللفظ بأيِّ صيغة من صِيَغ العموم حُمل على العموم ما لم يوجد الدليل على التخصيص، أي: ما لم يوجَد النّص المخصِّص، فإذا وُجد النصّ المخصِّص حُمِل الكلام على ما ورد فيه، وإلّا فهو باقٍ على عمومه(٢).

وإذا ثبت الخلاف في أقوال الأشعري في هذه المسألة، فإنّ الذي يميل إليه ابن فورك ويُرجِّحه هو القول بالوقف، أي: عدم إثبات صيغة للعموم، وقد عبّر عن هذا ـ كما ذكرنا ـ بأنّه ظاهر مذهب الأشعري في المسألة، ويعتبر القول الآخر له قولًا غير معروف ولا مشهور عنه.

وقد يؤيد ما مال إليه ابن فورك ما ذكرناه سابقًا عن الأشعري من أنّه كان يعتبر الكلام حقيقةً في المعاني النفسية، مجازًا في الألفاظ والحروف والعبارات؛ إذ

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٥. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٥.

إنّ القول بنفي صيغة العموم والوقف فيها إذا تجردت عن القرائن فرع عن مسألة حقيقة الكلام عنده.

وجمهور مَن تناول رأي الأشعري من العلماء في هذه المسألة نسبوا إليه القول بالوقف وعدم إثبات صيغة للعموم(١)، ولم يَنقل الرأي الآخر عنه إلّا الصيرفي كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط»(٢)، وكذلك نقل القول عن الأشعري بإثبات صيغة للعموم ابنُ برهان في «الوصول»(٣).

وفيما يتعلق بسبب الوقف عند الأشعري، فالذي يظهر ممّا قرره ابن فورك عنه في التعريف الذي أورده للعام عند الأشعري: أنّه توقَّف لِكون صور هذه الألفاظ وصِيَغها مشتركة بين العموم والخصوص؛ فقد كان يقول: «إنّه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق، بل جميع ذلك مشترك غير مختصّ بأحد المعنيَين. وكان يقول: إنّ العموم لا يصير عمومًا بالقصد، بل اللفظ المشترك إذا أراد أن يخاطب به أحدَهما قَرَنَه بما يدلّ على مراده ممّا يُزيل التباس الاشتراك»(٤).

ولا بُدّ من الإشارة في هذا الصدد إلى أن الأشعري لا يفرِّق فيما ذهب إليه في مسألة صيغة العموم بين الأوامر والأخبار، فكلها عنده سواء، وإن كان لم يتعرّض في كتاب «اللمع» لموضوع الأوامر، إلّا أنّ ابن فورك أشار إلى مذهبه فيها، وبهذا يتميّز الأشعري عن الذين وافقوه في عدم إثبات صيغة للعموم من المرجئة، وفي

(١) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٥١، البرهان للجويني ١: ٣٢٠ وما بعدها، التلخيص للجويني ٢: ١٩، قواطع الأدلة للسمعاني ١: ٢٨٤، المستصفى للغزالي ٢: ١١٢، الإحكام للآمدي ٢: ٢٤٦-٢٤٧، وغيرها.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣: ١٩.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول للبغدادي ١: ٢٠٦.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

هـذا يقـول ابن فورك: «وحكى عـن بعض المرجئة من الواقفة فـي العموم فَرْقًا بين عمـوم الأوامـر والأخبـار، وأنّـه كان يقطع بعموم الأوامـر دون الأخبـار. وهو كان يُسَوِّي بينهما»[١].

وفي تسوية الأشعري بين الأوامر والأخبار في الوقف في صيغة العموم مخالفةٌ للمرجئـة الذيـن فرّقـوا بينهما وقالوا بالوقـف في الأخبـار دون الأوامر. صحيح أن الأشـعري وافـق المرجئة في أصـل الحكم بالوقف في صيغة العمـوم، إلّا أن هناك فرقًا في منطلق كل فريق؛ فما دفع الأشعريَّ إلى القول بالتوقف في صيغ العموم هو الرغبـة في عدم موافقة المعتزلة والمرجئـة والخوارج والرد عليهم، وفي هذا يقول الغزالي: «ولزمه ذلك [أي: الأشعري] من أسئلة الوعيدية الصائرين إلى أنّ المؤمن يُعـذَّب بالمعصيـة، وقـول الجهمية المرجئـة الذين يقولـون: إنّ المؤمـن لا يُعذَّب بالمعصية، والخوارج الذين صاروا إلى أنّ مَن ارتكب معصية خُلِّد في النار»[٢].

إذن فالأمر عند الأشـعري لا يتعلق فقط بتنظيم طريقة الاسـتدلال والاحتجاج بما ذهب إليه في صيغ العموم، كما يرى دانيال جيماريه عند تعرضه لهذه المسـألة فـي كتابـه «مذهـب الأشـعري»، حيث قـال: «وهذا الـرأي [أي: الوقـف في صيغة العمـوم]، كما أسـلفتُ قد سـبق الأشـعري إليه المرجئـة. وما قام به الأشـعري بلا شـك هو تنظيم طريقة الاسـتدلال والاحتجاج التي سـبقه إلى وضعها بعض أنصار المرجئة، وبالتحديد محمد بن شبيب البصري»[٣].

وقـد اعتـرض بعض المعتزلة على الأشـعري ومَن وافقه مِـن الذين توقفوا في صيغة العموم بقولهم: إنّ مما يدلُّ على أنّ للعموم صيغةً تخصّه مسـألةَ الاسـتثناء؛ إذ إنّ إمكانية اسـتثناء شـخص ما أو مجموعة أفراد من صيغة ذات دلالة عامّة دليلٌ

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٦٥. (٢) المنخول للغزالي ص٢٠٩-٢١٠.

(3) Gimaret, La Doctrine d’al-Ash‘ari, p .524.

على أنّ الصِّيغة المذكورة تشتمل على باقي الأفراد، وعليه فلو لم يكن هناك استثناء لبَقِيت الصِّيغة على عمومها مطلقًا، كما لو قال قائل: مَن دخل داري أكرمته إلّا زيدًا، أو إلّا أن يكون فاسقًا، فيُفهَم من ذلك أن كل من يدخل داري فسأكرمه باستثناء زيد، أو باستثناء مَن كان فاسقًا(١).

وقد أجاب الأشعري عن هذا الاعتراض بأنّه عندما يأتي استثناء بعد لفظ عامٍّ، فهذا يدلُّ فقط على أنّ ما استُثني ليس جزءًا من المستثنَى منه. ومن الخطأ القول بأن ما عدا ذلك الاستثناء يبقى على عمومه مطلقًا؛ إذ يُفترَض دائمًا وجود حالة استثناء بعد اللفظ العام. وفي هذا يقول ابن فورك في تقرير ردِّ الأشعري: «وكان يقول في الاستثناء المتّصل بهذه الألفاظ المجملة: إنّه يدلُّ على أنّ المستثنَى غير داخل فيه، فأمّا عموم ما بقي منه وخصوصه فلا يُعلَم ذلك بجواز أن يُردَف الاستثناء بتخصيص أو استثناء»(٢).

المطلب الثالث: تخصيص العموم في الفكر الأصولي للأشعري

لعل أوَّل إشكال يُثار في مسألة تخصيص العموم عند الأشعري، هو أنّ تخصيص العموم إنما يكون عند من يُثبِتُ للعموم صيغةً، وفي توقف الأشعري وعدم إثباته صيغة للعموم كيف يكون حديثه عن تخصيص العموم؟!

والجواب عن هذا الإشكال قد أشرنا إليه أثناء حديثنا عن صيغة العموم عند الأشعري، حيث بينّا أنّ الأشعري لا يُثبِت للعموم صيغةً ويقول بالتوقف في حال الخلو من القرائن. أمّا إن كان هناك قرينة تدلّ على أنّ اللفظ إنما أُريد به العموم، فإنّ الأشعري في هذه الحالة لا يتوقف بل إنّه يُثبِت العموم، وإذا ثبت عموم لفظ

---

(١) انظر: المعتمد للبصري ١: ٢١٩-٢٢٢.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

فلا مانع من أن نُجري عليه ما يجري على الألفاظ من التخصيص إذا ورد الدليل به. وبهذا يكون قد زال الإشكال السابق على مذهب الأشعري في تخصيص العموم.

وعليه فإنّ الأشعري يرى أنّه إذا ظهر التعارض بين نصّين أحدهما عامٌّ والآخر خاص، فإنّه يجب حمل العام على الخاص، ويَضرب لهذا مثالًا بإمكان رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة؛ فقد تعارض بهذا الشأن خبران، مفاد الأوّل منهما عدم إمكان إدراك الأبصار لله عزّ وجلّ من خلال قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأمّا الخبر الثاني فمفاده إمكان النّظر إلى الله عزَّ وجلّ يوم القيامة، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]؛ ففي هذه الحالة يرى الأشعري أنّ تخصيص النّظر إلى الله عزّ وجلّ بوقت مخصوص ـ كما في الآية الثانية ـ يُبيّن إجمال الآية الأولى، وعليه يجب حمل الآية الأولى على الثانية(١).

وفيما يتعلق بمُخصِّصات العموم، فإنّ الأشعري كان يُجِيز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد، كما يُجِيز تخصيص ظاهر السنّة المتواترة بخبر الآحاد، وكذلك تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّه كان يُجِيز تخصيص ظاهر الكتاب والسنّة بالقياس الجلي والخفي، وسواء كان القياس عقليًّا أو سمعيًّا(٢).

أمّا فيما يتعلق بالتخصيص بالإجماع فإنّه كان يستدلُّ بإجماع الأمّة على خلاف اللفظ على أنّه مخصوص في قَبِيل دون قَبِيل، كما ذكره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»(٣). وأمّا في «الإبانة» فقد نصّ الأشعري صراحةً على تخصيص القرآن بالإجماع، ولم يذكر تفصيلًا في ذلك فقال: «نحن نخصُّ القرآن بالإجماع وبالدليل»(٤).

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.

(٤) الإبانة للأشعري ص٦٤.

ومع هـذا التصريـح من الأشـعري ومَـن نقل عنه فـي تخصيص العمـوم، فإنّ الإشكال السابق لا يزال قائمًا عند بعض العلماء، حيث إنّ سليمًا الرازي قد اعترض ـ كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط» ـ على اعتبار دعوى تخصيص العموم عند مَن أنكر صيغته كالأشعري؛ إذ إنّ التخصيص لا يكون إلّا بعد القول بالعموم، وعدَّ أنّ ما يقول به مَن وَقَفَ في صيغة العموم إنّما هو بيان وليس بتخصيص، فقال ـ كما نقل عنه الزركشي في «البحر المحيط» ـ: «وقال سليم الرازي: لا يُتصوَّر التخصيص على مذهب الأشعرية؛ لأن اللفظ غير موضوع للعموم، وإنما هو مشترك كما تقرر، فـإذا دلّ الدليـل علـى أنّه أريد به أحـد الأمرَين لم يكن تخصيصًـا، وإنما هو بيان ما أرِيد به اللفظ»[1].

وقـد ذكـر هذا ـ قبل سـليم الرازي ـ الإمام الباقلانيُّ في «التقريب والإرشـاد»، وهـو مـن القائليـن بالوقف في صيغة العمـوم على مذهب الأشـعري، فقد قال بعد أن بيَّـن مذاهـب العلماء في صيغة العموم وعقـد بابًا للحديث عن تخصيص العام: «اعلموا أنّ كل دليل صَرف هذه الألفاظ المدعاة للعموم إلى البعض فإنّه عندنا دليل علـى صَرْفِـه إلى أحد مُحتَمَلَيه، ولا يُوصَـف عندنا بأنّه تخصيص للعام، ولكنّه بيان مشترك ومحتمل من الألفاظ»[2].

وإذا كان هـذا هـو مذهـب الباقلانـي فإننـا لا نسـتطيع أن نجزم بشـيء من هذا عند الأشـعري نفسـه حسـب ما ورد فـي «اللمع» ومـا أورده ابن فـورك في «مجرد المقـالات»، فالمتتبِّـع لمـا ذكـره الأشـعري فـي «اللّمع» لا يجـد أنّه اسـتعمل لفظ «البيان» في الباب الذي تحدث فيه عن العموم والخصوص، وإنما استخدم لفظتَي «العام والخاص» أو أحد مُشتقّاتها.

(١) البحر المحيط للزركشي ٣: ٣٦٩-٣٧٠.
(٢) التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٦٣.

وإذا أمعنّا النّظر فيما أورده ابن فورك بهذا الشأن عن الأشعري، فإنّا نلحظ أنّه استخدم لفظ «البيان» للعموم في بعض المواضع كالتي ذكرناها بشأن تناوله للنصوص المتعارضة في جواز رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة؛ فقد قال إثر إيراده للآيتَين المتعارضتَين: «فذكر أنّ تخصيص النّظر إليه بوقت مخصوص يبيّن الإجمال في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأنّ ذلك في وقت دون وقت»[١]، فذكر أنّ ما وقع بين الآيتين هو أنّ الآية الثانية بيّنت إجمال الآية الأولى ولم يقُل: خصَّصتْها. واستخدم لفظ «التخصيص» في مواضع أخرى، كالتي أوردناها في جواز التخصيص بالقياس وبخبر الواحد والإجماع[٢]، فقد استخدم فيها لفظ «التخصيص» لا «البيان».

وبناءً على ذلك لم يُفرِّق ابن فورك بين التخصيص والبيان للعموم، وإنّما عدّهما شيئًا واحدًا باعتبار أنّ كلَّ تخصيص بيانٌ ولا عكس، أو باعتبار أنّ التفريق بينهما إنما جرى بعده، أمّا ما أورده الأشعري في «الإبانة» بهذا الخصوص فلا إشكال فيه؛ إذ إنّه كان يَعتبر أنّ للعموم صيغةً تخصّه، وعليه فإنّه لا إشكال في اعتبار التخصيص للنصّ العام إذا ورد الدليل بالمخصِّص.

وإذا أخذنا بتخصيص العام عند الأشعري، فقد نقل لنا الزركشي في «البحر المحيط» قولًا يُفيد أنّ الأشعري يذهب إلى أنّ دلالة العام على ما بقي من أفراده بعد التخصيص تُعتبَر دلالةً مجازيةً مطلقًا، ونصُّ قوله في ذلك: «اختلفوا في العام إذا خُصّ هل يكون حقيقةً في الباقي؟ على مذاهب: **أحدها**: أنّه مجاز مطلقًا على أيِّ وجه خُصّ، سواء كان التخصيص متصلًا أو منفصلًا أو غيره... وقال الشيخ أبو حامد: وحكاه بعض أصحابنا عن الأشعري أيضًا»[٣]. ولم أجد هذا في شيء من كتب الأشعري التي وصلت إلينا ولا فيما أورده عنه ابن فورك.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٣: ٢٥٩.

وممّا يتصل بتخصيص العموم عند الأشعري مسألة أقل الجمع، وتكمُن فائدتها عند النّظر إلى نهاية ما يُخصَّص إليه العموم، والذي يذهب إليه الأشعري في هذه المسألة أنّ أقلّ الجمع اثنانِ، ويقرِّر ذلك بما أورده في كتابه «اللمع» حيث يقول: «لأن المجتَمِع لا يكون شيئًا واحدًا؛ لأن أقلَّ قليل الاجتماع لا يكون إلّا من شيئَين؛ لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعًا»[1].

(١) اللمع للأشعري ص٢٣.

المبحث الرابع
الأوامر والنواهي في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول : صيغ الأمر والنهي

بعدما فرغنا في المباحث السابقة من الكلام على صيغة العموم في الفكر الأصولي عند الأشعري وما ينبني عليها من مسائل، فإنّ حديثنا عن صيغ الأمر والنهي لن يبعد عمّا قلناه هناك؛ إذ إنّ المسألتَين مبناهما على أصل واحد، ذلك أنّه لما اعتبَر الأشعريُّ الكلام حقيقةً في المعاني النفسية ومجازًا في الألفاظ والحروف والعبارات، استوى بذلك ما انبنى على هذا الأصل من صِيَغ العبارات، ولما توقف في صيغة العموم عند خلوها من القرائن، لزم أن يتوقف كذلك في صيغة الأمر والنّهي؛ إذ إنّ كلَيهما يُعتبَر من الألفاظ المشتركة.

ومما تميّز به الأشعري عن المرجئة في الوقف في صيغ العموم فيما ذكرناه عنه أنّه لا يُفرّق في حُكمِه هذا بين عموم الأوامر والأخبار، في حين يقتصر المرجئة على الوقف في صِيَغ العموم في الأخبار دون الأوامر، وتوقف الأشعري في صيغ الأمر والنهي سواء وردت في القرآن أو السنّة، صرّح به ابن فورك عنه في «مجرد المقالات»، حيث قال: «كان يتوقف في ألفاظ الأمر والنهي وألفاظ العموم، ويقول: إنها لا تدلّ بصِيَغها وصورها على بعض المعاني المستعملة فيه كسائر الأسماء المشتركة. وكان يقول: إنّ هذا الحكم شامل لخطاب الكتاب والسنّة؛ لاشتراكهما في كونهما على هذه اللغة»[1].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

وعليه فمذهب الأشعري في صِيَغ الأوامر هو الوقف كما بيّن ابن فورك، على اعتبار أنّ الأوامر من الألفاظ المشتركة المترددة بين الإيجاب والنّدب وغيرهما من المعاني، حيث لا يمكن أن يُصار إلى أحدها إلّا مع وجود القرينة التي تدلُّ عليه، فإذا وَردت القرينة التي تفيد الوجوب من صيغة الأمر حُمل عليه، وكذلك الحال إذا وردت القرينة التي تفيد النّدب، وهكذا، وإن خلَت صيغة الأمر من القرائن صِيرَ إلى الوقف، فلا يُقطَع فيه بوجوب ولا بندب ولا بغيرهما. وعليه فإنّا لما وجدنا من الألفاظ «ما هو في صورة واجب والمراد به النّدب، ولفظ يُراد به التهديد وهو في صورة التجويز، عُلِم أنّ المرجع في تعرُّف مراد الخطاب إلى غيرها»[١]. وبمثل ما قيل في صيغة الأمر يُقال في صيغة النهي عند الأشعري.

ويتضح ممّا نقلنا عن الأشعري أنّ سبب التوقف عنده هو أنّ لفظ «افعل» مشترك بين الإيجاب والنّدب وغيرهما، وهذا ما أثبته عنه غير واحد ممن نقلوا مذهبه، إلّا أنّ الجويني ذكر في «البرهان» أنّ من العلماء من نسب إلى الأشعري أنّ سبب الوقف عنده في صيغة الأمر هو عدم الدراية، أي: عدم معرفتنا على أيّ وضع استُعمِل فيه لفظ «افعل» في اللسان؛ فهو في هذه الحالة يكون مشكوكًا فيه[٢]. ولا شكّ أنّ الأوْلَى بالاعتبار هو الوقف بسبب الاشتراك.

إذن فالأشعري يُثبِت للأمر صيغة إذا وردت قرينة بها، سواء كانت هذه القرينة تفيد الوجوب أو الندب أو غيرهما. وعليه فالقول بالوقف عند الأشعري مع وجود القرائن يُعتبَر «زللًا في النّقل بيِّنًا»[٣] كما عبَّر عنه الجويني في «البرهان»، كما أنّه يُعتبَر غلوًّا عند مَن نقل الوقف عن الأشعري عند وجود القرائن بحسب ما ذكر المازري في شرحه لـ«البرهان»[٤].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١. (٢) انظر: البرهان للجويني ١: ٢١٣.

(٣) البرهان للجويني ١: ٢١٣.

(٤) انظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري ص٢٠١-٢٠٢.

وإذا اتّضح أصل المسألة فإنّ الأشعري كان يرى ـ كما ذكره عنه ابن فورك ـ أنّ الأوامر «بصِيغها لا تنبئ عن وجوب المأمور به ولا على وجوب المبادرة إليه، بل يُعلَم وجوبه بما يُقارنه ووجوبُ المبادرة إليه بغيره»(١).

وما قرّره الأشعري في صيغة الأمر قرّره كذلك في صيغة النّهي، حيث كان يقول: «كما أنّ الأمر لا يقتضي الإيجاب بنفسه، فكذلك النّهي لا يقتضي الحظر بنفسه»(٢).

المطلب الثاني: دلالة صيغة الأمر على الوجوب

وبناءً على ما سبق فإنّ صيغة الأمر المجردة لا تدلّ على الوجوب ولا على غيره، وأقصى ما تُعبِّر عنه صيغة الأمر المجردة عن القرائن هو مجرد الطلب، وهذا الطلب قد يكون للوجوب، أو للندب، أو للإباحة، أو حتى للتهديد، والذي يُحدد أيّ هذه المعاني هو المقصود من الطلب ما يقترن به من قرائن.

هذا وقد ذهب الطوفي في صيغة الأمر عند الأشعري إلى قول شذَّ فيه عن سائر الأصوليين عندما نفى ما نُسِب إلى الأشعري من الوقف في صيغة الأمر، ونَسَبَ هذا القول إلى التناقض حيث قال: «قلت: قول الأشعري: ليس للأمر النفسي صيغة تدلُّ عليه، مع قوله: إنّ القرآن صِيَغ وعبارات مخلوقة، تدل على كلام الله عزّ وجلّ، القائم بنفسه، **تناقضٌ**. والأشهر عنه: أنّ للكلام والأمر صِيَغًا تدلُّ على معناه»(٣).

ويبدو أنّ الذي أشكل أمره على الطوفي هو أنّ الأشعري يُثبِت الصِّيَغ والعبارات للقرآن الدالّة على كلام الله عزّ وجلّ القائم بنفسه، فكيف يُقال: إنّه لا يُثبِت للأمر صيغة؟ والحقيقة أنه ليس في إثبات الأشعري للصِّيَغ والعبارات

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.
(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي ٢: ٣٥٤.

في القرآن التي تدلّ على كلام الله تعالى تناقض مع عدم إثباته صيغة للأمر في حال الخلو من القرائن؛ وذلك لأنّ الأشعري ـ كما ذكرنا في بداية المسألة ـ يَعتبر الكلام حقيقةً في المعنى النفسي مجازًا في الألفاظ والحروف والعبارات، وأنّ هذه الألفاظ والعبارات ما هي إلّا بمثابة الأمارات كالرموز والإشارات التي تدل على المعاني النفسية. ولعله من لوازم القول بالكلام النفسي عدم إثبات صيغة للأمر ولا للنهي ولا لغيرهما مما ذكرناه في صيغة العموم، وكذلك فإنّ الأشعري لا يُنكِر وجود ألفاظ وعبارات تدلّ على الأمر إذا اقترنت بقرائن تفيد الأمر، وإنما الذي يُنكِره الأشعري هو وجود صيغة للأمر عند الخلو من القرائن كما بينّا عنه.

هذا وقد نُقِل عن الأشعري في صيغة الأمر المجردة خمسة مذاهب غير القول بالوقف، فقد نَسب إليه أبو إسحاق الشيرازي القول بأنّ صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن اقتضت الوجوب حقيقةً(١). وأورد الزركشي قولًا آخر عن الأشعري على صيغة الحكاية يقول فيه: إنّ صيغة الأمر عند تجردها عن القرائن تكون حقيقةً إمّا في الوجوب، وإمّا في الندب، وإمّا فيهما جميعًا بالاشتراك اللفظي، دون درايتنا ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاث، مع عدم وجود قسم رابع(٢). وهناك قول ثالث حكاه الزركشي كذلك عن أبي الحسن الأشعري مفادُه أنّ صيغة الأمر المجردة مشتركة بين الوجوب والنّدب والإباحة والإرشاد والتهديد(٣). وذكر عبد العزيز البخاري روايةً بخصوص صيغة الأمر المجردة عند الأشعري أنّها تفيد الاشتراك اللفظي بين الوجوب والنّدب والإباحة والتهديد(٤).

---

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي ١: ٢٠٦.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢: ٣٦٨-٣٦٩.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢: ٣٦٩.

(٤) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري ١: ١٦٤.

وأخيرًا فقد نُسِب إلى الأشعري القول في صيغة الأمر المجردة أنها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحة والتكوين، ونَسَب هذا القول له ابن برهان في «الوجيز»، كما ذكر ذلك الإسنوي في «نهاية السول»(١).

هذا العرض الذي قدمناه لما نُسِب للأشعري من أقوال وآراء في هذه المسألة، يتبيّن أنّ أوْلاها بالأخذ هو ما ذكره عنه ابن فورك؛ لانسجامه مع الأصل العام الذي قرره الأشعري في مسألة حقيقة الكلام، وكذلك فإنّه متناسب مع ذهب إليه الأشعري في صيغة العموم؛ إذ إنّ المسألتين مبناهما على نفس الأصل كما بيّنّا.

المطلب الثالث: تكرار الفعل المأمور به وتعجيله

ومما يتصل بصيغة الأمر المجردة عن القرائن مدى دلالتها على تَكرار الفعل المأمور به، وهنا يقرِّر الأشعري - كما نقل عنه ابن فورك - أنّه لا يوجَد في صيغة الأمر المجردة ما يدل على وجوب تكرير الفعل المأمور به، بل إنّ لفظ الأمر المجرد لا يقتضي فعل المأمور به أكثر من مرة واحدة، ولا بُدّ لإيجاب تكراره من دليل آخر، وهذا طبعًا في حال كون الأمر يقتضي الوجوب. وفي هذا يذكر ابن فورك أن الأشعري «كان يقول في مقتضى ما يُعقَل به من مرّة أو مرّتين: إنّه ليس في صيغته ما يُوجِب ذلك، فإن عُلِم أنّه إيجابٌ لم يقتض أكثر من مرّة واحدة، وتكريرُه لا يجب إلّا بدليل آخر»(٢).

ومما هو متصل كذلك بصيغة الأمر المجردة عن القرائن من مسائل معرفةُ ما إذا كانت هذه الصيغة تستوجب وجوب تعجيل فعل المأمور به أو وجوب المسارعة والمبادرة إليه، ومما نقل ابن فورك عن الأشعري قوله: إنّ الأوامر «بصِيغها لا تنبئ عن وجوب المأمور به ولا على وجوب المبادرة إليه، بل يُعلَم وجوبه بما يُقارِنه

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي ٢: ٢٥٣.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

ووجوبُ المبادرة إليه بغيره»[١]، ومنه نرى أنّه ليس في صيغة الأمر المجردة عند الأشعري ما يستدعي وجوب تعجيل فعل المأمور به ولا وجوب المبادرة إليه؛ إذ إنّه لا يُعلَم شيء من ذلك إلّا عن طريق أدلة وقرائن خارجية.

المطلب الرابع: الأمر بالشيء هل يعد نهيًا عن ضده؟

هذه المسألة مبنيّة في أصلها على مسألة حقيقة الكلام، وقد تبيّن لنا سابقًا أنّ الكلام عند الأشعري حقيقة في الكلام النفساني مجاز في الألفاظ والحروف والعبارات، ومما انبنى على مسألة حقيقة الكلام عند الأشعري عدم وجود صيغةٍ للأمر كما رأينا، وبناءً على ذلك يقرر الأشعري هنا أنّ الكلام الواحد لا يمتنع أن يكون أمرًا نهيًا، ويُفرِّق في ذلك بين كلام الله عزّ وجلّ وكلام غيره، فيَعتبر أنّ كلام الله عزّ وجلّ واجب كونُه أمرًا نهيًا، أما في كلام غيره فلا يمتنع أن يكون أمرًا نهيًا؛ أمرًا بالشيء نهيًا عن تركه، إذا كان الأمر محمولًا على الإيجاب[٢]. وهنا لا بُدّ لنا من وقفتَين:

الأولى - وهي ذات طابع منهجي - مبناها على إثبات الكلام النفساني القديم الذي يُعتبَر الأمر النفساني أحد أقسامه، حيث إنّ كلام الله عزّ وجلّ ينقسم إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته، وإذا كان كلام الله عزَّ وجلَّ واحدًا في ذاته فإنّه يَلزم من ذلك عدم وجود التضادّ فيه، أي: إنّ الأمر لا يكون مضادًّا للنّهي، ولا النّهي يكون مضادًّا للأمر، بل الواجب في هذه الحالة أن يكون الأمر هو نفس النّهي، والنّهي هو نفس الأمر، وهو ما عبّر عنه الأشعري بقوله: «إنّ نفس أمرنا بالشيء إذا كان إيجابًا له هو نفس نهينا عن ضدّه»[٣]، وهو معنى ما ذكرناه في الفقرة السابقة من وجوب كون كلام الله عزّ وجلّ أمرًا نهيًا.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٧.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٧٧.

ولا يَقتصر الأشـعري فيما ذكرنا على الأمر والنّهي، بل إنّه يُجري هذا الأصل فـي العديـد من الأبواب، فكما اعتبر أنّ الأمر بالشـيء نهي عـن ضدّه، اعتبر كذلك أن إرادة الشـيء هـي نفس كراهة ضدّه، فـ«إرادة الإيمان من المؤمـن طاعة، وهي بعينهـا كراهة الكفر، وكراهـة الإيمان من الكافر كفرٌ، وهي بعينهـا إرادة الكفر»[1]، وكذلك فإنّه كان «لا يُنكِر أن يكون الشيء الواحد مُرادًا أن يكون مكروهًا ألا يكون؛ لأن الإرادة أن يكون كراهةٌ ألا يكون»[2]. ولا يتوقف الأشـعري عند هذا الحدّ، بل يذهب إلى أنّ «كلّ فاعلٍ لشيءٍ فهو تاركٌ لضدّه، وكل تاركٍ لشيءٍ فهو فاعلٌ لضدّه أو لضدٍّ من أضداده»[3].

ويضرب الأشعري مثالًا لتوضيح مذهبه في عدم إنكار أن يكون الشيء مأمورًا به منهيًّا عنه من وجهَين، مُرادًا مكروهًا من وجهَين، بقتال المشركين بعضهم بعضًا؛ فهو مكـروه لنـا لأن فيه معصيـة لله تعالى، وكذلك فهو مُرادٌ لنا لأن فيه اشـتغالًا عن قتالنا. ويَضرب مثالًا آخر لزيادة توضيح المسألة بشرب الدواء لمن أصيب بمرض، فهو يريد شرب الدواء للعلاج، وكذلك فهو يكرهه لنفور النّفس عنه وكراهة الطِّباع له[4].

أمّـا الوقفـة الثانيـة فهـي ذات طابـع دلالـي، حيـث نلاحظ فـي العبـارات التي أوردناها عن الأشـعري في تقرير مذهبه في هذه المسـألة أنّه يقتصر على اعتبار أن الأمر بالشـيء نهي عن ضده، أو نهي عن تركه، حيث اسـتخدم كِلا اللفظَين، ولكل واحـد منهما مدلوله، فـي حالة كان الأمر يُحمَل على الوجوب، ولا يُعلَم الوجوب مـن الأمـر مـن خلال صيغتـه؛ إذ إنّه - كمـا تقرر عندنا سـابقًا - لا صيغـة للأمر عند الأشـعري، وإنّمـا يُعرَف الوجوب من القرائن المصاحبـة له، وعليه فإنّ معنى كلام

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٧٧. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٢٦.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٢.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٢٦.

الأشعري هنا يكون: إذا وردت قرينة أفادت الوجوب من الأمر، فإنّ نفس الأمر بالشيء في هذه الحالة يُعتبَر نفس النّهي عن تركه، أو عن ضدّه أو أحد أضداده.

وعليه فإنّ الأشعري يَشترط في الأمر حتى يكون الأمر به نهيًا عن ضده أن يكون الأمر للوجوب، أمّا إذا كان الأمر للنّدب فقد اختلف رأيُه فيه على قولَين: حيث إنّه في موضع اعتبر المندوب إليه أنّه مأمور به، وسمّى النّدب أمرًا، وفي موضع آخر ذكر أنّ الأمر هو الإيجاب فقط، وتسمية النّدب أمرًا إنّما هو من باب المجاز[1]. ولعل حمل الأمر على الإيجاب دون النّدب هو ما تؤيده النصوص التي أوردناها عن الأشعري في هذه المسألة.

ومما يُلاحَظ كذلك أنّ الأشعري لا يُفرِّق بين ما كان الأمر له ضِدٌّ واحد أو أضداد متعددة، ويؤخَذ هذا من قوله: «وكل فاعل لشيء فهو تارك لضدّه، وكل تارك لشيءٍ فهو فاعل لضدّه أو لضدٍّ من أضداده»[2]. وقد ذكرنا سابقًا أنّه قد يكون الضدّ الذي يفعله التارك واحدًا لا تخيير فيه، وقد يكون أحد مجموعة من الأضداد والفاعل مُخيَّرٌ بِفِعل أيّها شاء، فإذا كان الضدُّ واحدًا فالفاعل منهيٌّ أن يتجاوز هذا الضدَّ إلى غيره، وإن كان له عدّة أضداد خُيِّر بينها، ويَضرب الأشعري مثالًا لِما يكون الترك فيه فعلٌ لضد واحدٍ والفاعل غير مخيَّر في تجاوز هذا الضد إلى غيره: أن يفرض الله عزَّ وجلَّ ترك الكذب، ويأمر الإنسان أن يتركه بقول الصّدق أو بقول أيّ شيءٍ من الكلام الذي لا كذب فيه، فإذا سكت المأمور فسكوته غير مباح بل هو منهي عنه؛ لأن ترك الكذب حُصِر بفعلِ قولٍ، فلا يجوز تجاوزه إلى غير ما حُصِر به[3].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٦٧.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٢.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٢-٢٣٣.

ومن أمثلة ما كان الترك فيه فعلًا لواحدٍ من أضداد متعددة: أن يُؤمَر المكلَّفُ بترك الكذب، ويُجعَل له أن يتركه بأن يسكت أو أن يقول الصدق أو أن يقول شيئًا من الكلام لا كذب فيه، فالمكلَّف في هذه الحالة مخيَّرٌ في أحد هذه الأضداد، وذلك ككفارة الأيمان أيَّها فَعَل المكلَّف أجزأته، فإن شاء كسا، وإن شاء أطعم، وإن شاء أعتق، وكذلك الأمر في حالة ترك الكذب إذا خُيِّر بين الصدق والسكوت، فهو مخيَّرٌ في فعل كل واحد منهما بدلًا من صاحبه[1].

وبهذه الأمثلة التي أوردناها عن الأشعري يتبيّن لنا أثر مذهب الأشعري في اعتبار أنّ الأمر بالشيء نفس النهي عن تركه أو عن ضده أو أحد أضداده، ومن هنا يتبيّن لنا كذلك الفرق بين لفظتَي «الترك» و«الضدّ» في العبارات التي عبّر فيها الأشعري عن مذهبه في هذه المسألة، حيث إنّ اللفظ الدال على الأمر يدلُّ بذاته على النّهي عن ترك هذا الأمر؛ إذ إنّ قول القائل لغيره: «قُم» يتضمن قطعًا النّهي عن ترك القيام[2]؛ لأن ترك القيام في هذه الحالة يُنافي القيام بذاته لأنهما نقيضانِ، في حين أن ضدَّ الأمر: أيُّ فعلٍ ليس فيه تركٌ للأمر الذي هو نقيضه الذاتي، فضدُّ القيام في المثال الذي ذكرناه قد يكون جلوسًا أو ركوعًا أو اضطجاعًا أو غير ذلك مما يُعتبَر مخالفًا لأمر القيام.

المطلب الخامس: العلو والاستعلاء في الأمر

يرى الأشعري ـ كما نقل عنه ابن فورك ـ العلو مِن جهة الآمر، وأنه يكون فوق المأمور؛ حيث إنّه كان يقول: «إنّ الواجب لا بُدّ له من مُوجِب، والموجِبُ فوق مَن يُوجَبُ عليه، وليس فوقه أحد فيصحّ أن يجب عليه شيء. وكان يُسوّي بين أن يُقال:

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣٣-٢٣٤.
(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢: ٢١٨-٢١٩.

يجب عليه فعل كذا، وبين أن يُقال: إنّه مأمور بكذا»[(١)].

وهذا النصّ هو الوحيد الذي استطعت الوقوف عليه بخصوص هذه المسألة، وهو واضح جليّ في اعتبار العلو من جهة الآمر دون الاستعلاء، إلّا أنّ ابن الهمام في «التحرير»[(٢)]، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»[(٣)]، وكذلك الشوكاني في «إرشاد الفحول»[(٤)]؛ نسبوا له القول بعدم اعتبار كلٍّ من العلو والاستعلاء في الأمر، ولم أقف عند أحد غيرهم تناول رأي الأشعري في هذه المسألة.

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٩٩.

(٢) انظر: التحرير مع تيسير التحرير لابن الهمام الحنفي ١: ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) انظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لمحب الله البهاري ١: ٣٩١-٣٩٢.

(٤) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ١: ٢٤٧.

المبحث الخامس
المفهوم في الفكر الأصولي عند الأشعري

يُقرِّر ابن فورك في بداية حديثه عن هذه المسألة أنّه لم يقف على نصٍّ للأشعري فيها، ثم يَشرع ابن فورك في تخريج هذه المسألة على أصل الأشعري في توقفه في صيغ العموم والأمر والنّهي، ويتوصّل من خلال ذلك إلى أنّ الأشعري لا يأخذ بمفهوم المخالفة، فيقول: «ويَحتمل على أصله ألّا يكون فيه دليل على المخالفة وأن يجري الكلام في ذلك مجرى الكلام في الأمر والعموم والأفعال؛ لأجلِ ما فيها من الاشتراك»[1]. وكما هو بيِّنٌ فإنّ ابن فورك جعل تخريج هذه المسألة على أصل الأشعري في الوقف في صيغ العموم والأمر والنّهي على وجه الاحتمال، وهو بهذا فتح المجال لأن تكون هناك احتمالات أخرى لآراء تُنسَب للأشعري في المسألة ذاتها.

وهو ما حصل فعلًا؛ فقد نُسِب إليه القول بالأخذ بمفهوم المخالفة، بل إنّ الذين قالوا بأخذ الأشعري بمفهوم المخالفة إنما توصّلوا لذلك من خلال نصٍّ للأشعري نفسه في كتاب «الإبانة»، حيث قال في ردّه على المعتزلة في مسألة رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة: «وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فحجبهم عن رؤيته ولا يَحجب عنها المؤمنين»[2].

وقد نسب الباقلاني في «التقريب والإرشاد» نصًّا للأشعري يُفيد أخْذَه بمفهوم المخالفة، حيث قال: «وقال شيخنا أبو الحسن رحمة الله عليه في الاحتجاج للعمل

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

(٢) الإبانة للأشعري ص٤٦.

بخبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، قال: فدلّ ذلك على أنّ العدل بخلافه»[١]، ثم ذكر بعد قوله هذا نفس استشهاد الأشعري السابق لرؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة. ولم أجد ـ فيما اطلعت عليه ـ ما ذكره الباقلاني في أيٍّ من كتب الأشعري التي بين أيدينا، ولعله يكون قد نقله عن كتاب مما لم يصل إلينا.

ويظهر من كلام الأشعري الذي في «الإبانة» وكلام الباقلاني في «التقريب والإرشاد» أخذُ الأشعري بمفهوم المخالفة، وبالتحديد مفهوم الصفة من أنواع مفهوم المخالفة، حيث إنّ مفهوم عدم رؤية الكافرين لله عزّ وجلّ يوم القيامة هو إمكان رؤية المؤمنين له، وكذلك فإنّ مفهوم التبيُّن من أخبار الفاسقين هو عدم التبيُّن من أخبار العدول والأخذ بأخبارهم دون تثبُّت.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ اختلاف النّقل عن الأشعري في هذه المسألة ظاهر جليّ، والحقّ أنّ ما استدل به كِلا الفريقَين لا يمكن إهماله أو عدم الالتفات إليه، أو الترجيح بينهما بدون دليل، وهذا ما استشكل أمره فعلًا على الجويني في «البرهان»؛ فهو لم يستطع إنكار مفهوم المخالفة عند الأشعري، حيث إنّه ساق نصّ الأشعري الذي ذكرناه في «الإبانة» وبيَّن أنّ فيه ما يدلُّ على أخذ الأشعري بالمفهوم، وفي نفس الوقت قام بتخريج المسألة على أصل الأشعري في إنكار صِيَغ العموم والأمر والنّهي كما فعل ابن فورك من قبله، فأدّاه هذا التخريج إلى القول بعدم أخذ الأشعري بمفهوم المخالفة[٢].

ويجد الجويني نفسه بين هذين الرأيَين المتعارضَين مائلًا إلى نِسْبة مفهوم المخالفة للأشعري بناءً على نص الأشعري الذي في «الإبانة»، وهو ما دفع أبا المعالي إلى اعتبار نسبة إنكار صِيَغ العموم إلى الأشعري ضعيفة، وأنّ إضافة هذا المذهب

---

(١) التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٢٣٢.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١: ٤٥٠.

إليه فيه تساهل ظاهر، حيث إنّ الذي حدا بالأشعري - في وجهة نظر الجويني - إلى إنكار الصِّيَغ هو ردّه على المعتزلة الذين استدلوا بعموم آيات الوعد على وجوب إثابة الله لكل طائع، وبعموم آيات الوعيد على وجوب تعذيب الله لكل عاصٍ[(١)].

وقد اعتبر الجويني - بناءً على ذلك - أنّ عدم أخذ الأشعري بصيغ العموم محصور فقط في جانب ردّه على المعتزلة في مسألة الوعد والوعيد؛ إذ إنّ هذه المسألة المراد بها القطع والمبتغَى منها العلم لا العمل، أمّا فيما يتعلق بمسائل العمل فإنّ الجويني يرى إثبات الأشعري لِصيغ العموم فيها، وأنّ الذي يُنكِر صيغ العموم في مسائل العمل هو الباقلاني لا الأشعري[(٢)].

وقد حاول جيماريه كذلك الترجيح بين هذين الرأيين المنسوبَين للأشعري؛ فذهب إلى خلاف ما ذهب إليه الجويني، واعتبر أن ما قاله الجويني مشكوك فيه؛ إذ إنّه لا يمكن الجزم بأنّ الأشعري يقول بمفهوم المخالفة من خلال نص واحدٍ ورد في كتاب «الإبانة» ولم يَرِد في أيٍّ من كتب الأشعري الأخرى[(٣)].

أما النص الذي أورده الباقلاني في «التقريب والإرشاد» بخصوص خبر الواحد وإفادته أخْذَ الأشعري بمفهوم المخالفة، فإن جيماريه لا يَعتبره دليلًا على أخذ الأشعري بمفهوم المخالفة، بل إنّه يَعتبر أنه من المستحيل معرفة ذلك من خلال هذا النص[(٤)]، ولذلك يرى جيماريه طرد قاعدة الأشعري في إنكار الصِّيغ في هذه المسألة، ويعتبرها واحدةً من فروعها، فلمّا أنكر الأشعري صِيغ العموم والأمر والنّهي، فإنّه يلزم من ذلك عدم الأخذ بمفهوم المخالفة.

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١: ٤٥٠-٤٥١.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١: ٤٥١.

(3) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.529.

(4) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.530.

وفي ضوء ما سبق، ومع صعوبة الترجيح بين الرأيين والجزم بصحة أحدهما دون الآخر، فلا بُدّ من الإشارة إلى قضيّة تساعد في الموازنة بينهما، أو الميل نوعًا ما إلى أحدهما، وهذه القضية هي أنّه في زمن الشافعي وإلى الفترة التي عاش فيها الأشعري لم يكن الحديث عن مسألة المنطوق والمفهوم قائمًا واضحًا بيّنًا؛ لا عند الشافعي ولا عند مَن أتى بعده من الشافعية إلى زمن الأشعري نفسه، وربما كان هذا هو السبب الذي أدّى إلى عدم وقوف ابن فورك على نصٍّ للأشعري بخصوص هذه المسألة في أي من كتبه التي كان ابن فورك على اطلاع كبير عليها.

وعليه لا يمكن نسبة مذهب معيّن للأشعري في هذه المسألة والجزم به، فلا يوجَد عندنا دليل صريح وواضح يمكن الاستناد إليه في نسبة أيّ من الرأيين إلى الأشعري، والأمر الوحيد الذي يمكن بالاستناد إليه الميل إلى أحد هذين الرأيين هو قياسه أو تخريجه على أقرب الأصول إليه، وهذا ما فعله فعلًا ابن فورك، حيث قام بتخريج هذه المسألة على أصل واضحٍ جليٍّ عند الأشعري، وهو إنكار الأشعري لصِيَغ العموم والأمر والنّهي، حيث إننا إذا طردنا قاعدة الأشعري في إنكار الصيغ فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها عدم أخذه بمفهوم المخالفة، وكذلك فإنّه ليس من اليسير نسبة الأخذ بمفهوم المخالفة للأشعري؛ وذلك لأنّ لمفهوم المخالفة أنواعًا كثيرة، وهي متفاوتة في قوّة الحجيّة، حتى الذين قالوا بمفهوم المخالفة فإنّهم أخذوا ببعض أنواعه دون بعض، وكذلك لو اقتصرنا في حديثنا هنا على مفهوم الصّفة؛ فسيبقى الإشكال واردًا، وصعوبة الجزم برأيٍ للأشعري فيه قائمًا.

المبحث السادس
تأخير البيان في الفكر الأصولي عند الأشعري

لم يَرِد ذكر هذه المسألة عند الأشعري إلّا في «رسالته إلى أهل الثغر»، وقد ذكر ابن فورك أحد طرفَي هذه المسألة في موضع واحد من «مجرد المقالات»، حيث إنّ الحديث عن هذه المسألة إنما يتمّ تناوله من جانبَين: **الأول**: وهو متعلق بتأخير البيان عن وقت الحاجة، **والآخر**: متعلق بتأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وقبل أن نشرع في بيان رأي الأشعري في هذه المسألة بكِلا طرفيها، لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ هذه المسألة مبنيّة في الأساس على مسألة التكليف بما لا يُطاق، وقد بينّا في الفصل السابق مذهب الأشعري في مسألة التكليف بما لا يُطاق، وحررنا رأيه فيها، وما ذكره الأشعري في هذه المسألة منسجِم أتمّ الانسجام مع مذهبه في التكليف بما لا يُطاق.

المطلب الأول: تأخير البيان عن وقت الحاجة

إذا تناولنا الطرف الأول من المسألة، والمتعلق بتأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّ الأشعري يذهب إلى أنّه لم يقع تأخير البيان عن وقت الحاجة في أيٍّ من التكليفات، وأنّ ذلك غير جائز عند كافّة العلماء، فقال في «رسالته إلى أهل الثغر»: «وأنّه عليه السلام لم يؤخِّر عنهم بيان شيءٍ مما دعاهم إليه عن وقت تكليفه لهم... فأمّا تأخير ذلك عن وقت فِعله فغير جائز عند كافتهم»[1].

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠٠.

وقد علل الأشعري عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة بأنّ الله عزّ وجلّ إنما كلّف عباده بما كلَّفهم به من الإيمان به ومعرفته وتوحيده وما إلى ذلك من تكليفات دون أن يجعل لهم في ذلك مهلة، وإنما كلّفهم بفعل ما أمرهم به على الفور، فلو أخّر البيان عنهم لكان قد كلّفهم ما لا يستطيعون فعله، وألزمهم ما لا سبيل لهم إلى الطاعة فيه، وهذا غير جائز؛ لِما فيه من بطلان أمره وسقوط طاعته(١).

ويُلاحَظ من تعليل الأشعري لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة انسجامُه مع مذهبه في التكليف بما لا يُطاق، حيث إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة فيه عجزٌ مِن قِبَلِ المكلَّف عن الامتثال لما كُلِّف به قبل بيانه، والأشعري لا يُجيز التكليف بما لا يُطاق إذا كانت عدم الاستطاعة للعجز، وإنما يُجيزه في حال انشغال المكلف بضدِّ ما كُلِّف به، كما بيّنّا عند حديثنا عن التكليف بما لا يُطاق سابقًا.

وقد ذكر الباقلاني في «التقريب والإرشاد» ـ بعد أن ذكر الإجماع على عدم وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة في الشرع ـ أنّ الأشعري يُجيز وقوعه من جهة العقل، فقال: «وقال شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه: إنّ ذلك جائز من جهة العقل، وعدل وصواب منه، غير أنّه لم يَرد به السّمع»(٢). وهذا الذي ذكره الباقلاني لا يتعارض مع ما قررناه عن الأشعري.

المطلب الثاني: تأخير البيان عن وقت البيان إلى وقت الحاجة

أمّا فيما يتعلق بتأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فإن الأشعري ـ كما فريق من العلماء ـ يُجوِّز ذلك، وفي هذا يقول في «رسالته إلى أهل الثغر»: «وإنّما جوَّز فريق من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام قبل بروز فعله

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠١.
(٢) التقريب والإرشاد للباقلاني ٣: ٣٨٥.

لهم»[١]. وهو نفس ما قرّره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات» عندما تناول مسألة بيان المراد من اللفظ المشترك الذي لا يوقَف على المراد منه بنفسه عند الأشعري[٢].

هذا ما تمكن الباحث من الوقوف عليه من مباحث البيان ودلالات الألفاظ في فِكر الأشعري الأصولي، وهنا لا بُدّ من التأكيد على أنّ كل ما ذكرناه من مباحث البيان ودلالات الألفاظ عند الأشعري هي متعلقة بالقرآن والسنّة على حدٍّ سواء؛ إذ إنهما وردا باللغة العربية نفسها، وكل ما كان من هذه اللغة، فإنّه يُحمَل في دلالاته وفهم ألفاظه على ما ورد فيها، سواء تعلق الأمر بالقرآن أم بالسنّة أم بأي نصٍّ ورد في هذه اللغة.

بقي أن نشير إلى موضوع ذي صلة بمباحث البيان عند الأشعري، وهو طرق معرفة خطاب الله عزّ وجلّ وخطاب ورسوله ﷺ، وقد جمع لنا ابن فورك في «مجرد المقالات» هذه الطرق، فبيّن أنّ طرق معرفة خطاب الله تعالى عند الأشعري ثلاثة؛ فإمّا أن يُعلَم خطابه من جهة دلالة العقل، أو من جهة دلالة اللغة، وهو ما تناولناه عند حديثنا عن مباحث البيان ودلالات الألفاظ عند الأشعري، وقد يكون من جهة دلالة السّمع، فيُعرَف المراد بخطاب الله عزّ وجلّ بخطاب آخر أخصّ من الخطاب الأول[٣].

أما فيما يتعلق بطرق معرفة خطاب الرسول ﷺ فقد ذكر ابن فورك أنّه يمكن أن يكون بمشاهدته ﷺ، فيضطر إلى العلم بمراده، وقد يوصل إليه بنوع من التأمل والنّظر، وكذلك قد يوصل إليه بخطابه على النحو الذي بيّناه في القرآن، وأخيرًا فإنه قد يوصل إليه بدلالة العقل والقياس[٤].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠٠.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

وكمـا هـو بيّـنٌ فـإنّ طـرق معرفـة خطاب الله عـزّ وجـلّ وخطاب رسـوله ﷺ تكاد تكون متشـابهةً ومتقاربةً، وفي هذا المقام فإنّ الأشـعري لا يُنكِر أن يكون في خطـاب الله تعالـى ما لا يمكن معرفـة المراد به الآن، فيتوقف فـي حكمه إلى وقت مشـاهدة الفعـل من الله عزّ وجـلّ يوم القيامة، وهذا مثل قوله في وعيد الفُسّـاق من أهل الملة(١).

وفـي الختام فهذا مـا أمكن الباحث من الوقوف عليه من المباحث والمسـائل المتعلقة بالبيان ودلالات الألفاظ في الفكر الأصولي عند الأشعري.

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٦.

الفصل السابع

أدلة الأحكام في الفكر الأصولي عند الأشعري وخصائص فكره الأصولي

تمهيد

الأدلّـة: جمـع دليل، وسَـبَقَ أن ذَكَـر الباحـث أنّ الدليل عند الأشـعري: فعيل بمعنـى فاعـل، وهـو مأخوذ مـن الدلالة. والدلالة عنـده هي «العلامة التـي بها يدلُّ الدالُّ على المدلول عليه من إشارةٍ أو أثرٍ أو حُكمٍ مقتضٍ لحُكم مقتَضًى»[١].

والأدلة التي تُعرَف بها أحكام الحوادث في الجملة عنده قسـمانِ: خبرٌ ونظر. والخبر هو الكتاب والسنّة وما يجري مجراهما من إجماع الأمة، والنَّظر هو القياس والاجتهـاد[٢]. ويُرتِّب الأشـعري هـذه الأدلة في الرجوع إليها فـي حال الاختلاف فيقول: «ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عزَّ وجلَّ، وسـنّة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لـم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم»[٣].

ويرى الأشـعري أنّه قد يكون للحُكم الواحد أكثر من دليل، فقد يَحرُمُ الشـيء بنـصِّ الكتـاب ونصِّ السـنّة، وقد يحرُم بالإجماع والقياس أيضًـا، فيكون ذلك أدلة مختلفة لحُكم واحد[٤].

وسـنفصِّل الـكلام في هذه الأدلة عند الأشـعري بحسـب الترتيـب الذي ذكره لها، فنجعل لكل دليل منها مطلبًا مستقلًّا، فنبدأ بالكتاب، ثم نتناول السنّة والأخبار،

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٨٦.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣، ١٩٠.

(٣) الإبانة للأشعري ص٢٩-٣٠.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٩.

لننتقل بعد ذلك إلى البحث فيما قد يتعرض له القرآن والسنة من النسخ، فنتعرف أحكام الناسخ والمنسوخ عند الأشعري، ثم نتحوّل إلى الكلام عن الإجماع، ونختم بمطلب نتكلم فيه عن القياس والاجتهاد في نظر الأشعري.

المبحث الأول
القرآن الكريم في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: تعريف القرآن الكريم

القرآن الكريم هو أوّل دليل من أدلة الأحكام عند الأشعري، وهو عنده «كلامُ الله غير مخلوق»[١]. وبيِّنٌ من تعريفه للقرآن مدى تركيزه على القضية التي كانت مثار جدل عميق بين المعتزلة وأهل الحديث، حيث أكّد وأبرز ما كان عليه أحمد بن حنبل وأئمة الحديث من أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، مخالفًا بذلك المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن[٢].

وكان الأشعري يُنكِر أن يكون في القرآن الكريم غير لغة العرب، وما ادّعاه قوم من وجود غير لغة العرب في القرآن إنما هو على سبيل الموافقات والاتفاقات التي وقعت بين العربية وغيرها من اللغات، لا أنّ الله عزَّ وجلَّ خاطب العرب بغير لغتها[٣]؛ إذ إنّه «لو كان القرآن بلسان غير العرب لَمَا أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه»[٤]. واستدل على ذلك بالعديد من آيات القرآن الكريم[٥]، وهو في هذا موافق لِما ذهب إليه الشافعي في «رسالته»، حيث أنكر الشافعي أن يكون في القرآن غير لسان العرب، وأقام الأدلة على ذلك في أكثر من خمس صفحات

---

(١) الإبانة للأشعري ص٢٣، ٢٥.
(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٠ وما بعدها.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٤٩.
(٤) الإبانة للأشعري ص١٢٩.
(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص١٢٩.

من «رسالته»[١].

والقرآن الكريم عند الأشعري مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا، متلوٌّ بألسنتنا، مسموع لنا، كل ذلك على الحقيقة. ولا يجوز عند الأشعري أن يقال: القرآن يُلفَظ، بل الجائز هو أن يُقال: يُقرَأ ويُتلى؛ لأنّ لَفْظَ الشيءِ عند العرب بمعنى رميه، يُقال: لَفَظتُ اللّقمةَ من فمي، أي: رميتُ بها. وقد منع من استعمالها كذلك؛ لأن هناك من استخدمها لإثبات أنّ القرآن مخلوق[٢].

المطلب الثاني: تفاضل القرآن وتفاضل ثوابه

من المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم التي تعرض فيها بعض الأصوليين إلى رأي الإمام الأشعري مسألةُ تفاضل القرآن وتفاضل ثوابه. وتحقيق القول عن الأشعري في هذه المسألة إنما يكون من وجهَين:

الأول: أن يكون التفاضل في القرآن محمولًا على معنى أن تكون آية أفضل من آية أو سورة أفضل من سورة، وهذا الوجه لم يقف الباحث فيه على شيء مما أورده الأشعري في كتبه، ولا فيما قرره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، وإنما العمدة فيه على ما نقله جماعة من المتأخرين عنه.

والوجه الآخر: أن يكون التفاضل محمولًا على التفاضل بين الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، وفي هذا الصدد يقرر الأشعري قاعدةً مفادها أنّه «لا يجعل شيئًا حسنًا ولا واجبًا لعينه، ولا بحكمٍ للعقل على الوجه الذي يجب تأبُّده ولا يجوز انقطاعُه وتغيُّرُه»[٣]، أي: إنّه لا يُقال لشيء: إنّه حسن، على الاطلاق، ولا: إنّه

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص١٠٤-١١٠.

(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص١٠٠-١٠١.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

قبيح، على الإطلاق، وإنما بحسب تعلقه بأمر الله ونهيه، فقد يكون الشيء في وقت حسنًا، ومثله أو بعينه في وقت آخر قبيحًا.

وفيما يتعلق بمسألتنا يُفرِّق الأشعري بين الآيات قبل النسخ وبعده؛ فالمنسوخ قبل نسخه كان حسنًا لتعلق أمر الله به، وبعد نسخه أصبح خطأً باطلًا قبيحًا لتعلق نهي الله عنه. وفي هذا يذكر ابن فورك عن الأشعري أنّه «كان يقول في المنسوخ في الزمان الأوّل قبل نسخه: حَسَنٌ؛ لتعلُّق أمر الله تعالى به، وخطأٌ باطلٌ في الثاني بعد نسخه؛ لتعلُّق نهي الله تعالى عنه به، وإنّ شيئًا واحدًا يكون في وقت حسنًا ومِثلُه أو بعينه في وقت آخر قبيحًا؛ وذلك أنّه كان لا يُنكِر إعادة الأعراض وأن يكتسب المكتسبُ في الثاني نفس ما اكتسبه في الأوّل على شرط الإعادة، فعلى ذلك لا يُشترَط بأن يقول: «مثله» بل يقول: «عين ذلك الفعل» لا ينكر أن يكون قبيحًا في الثاني إذا أُعيدَ مع النهي عنه»[1]. هذا ما ورد بخصوص التفاضل بين الناسخ والمنسوخ عند الأشعري.

أما ما يتعلق بالوجه الأول مما جاء في كتب المتأخرين من رأي الأشعري في التفاضل والتخاير بين الآيات والسور، فقد نسب إليه القرطبي وابن تيمية والزركشي والسيوطي وغيرهم القول بمنع التفاضل بين آيات القرآن الكريم وسوره؛ لأن جميع الآيات والسُّوَر من كلام الله عزَّ وجلَّ، فلا فضل فيها لبعض على بعض، وحتى لا يوهِم التفضيل نقص المفضل عليه[2]. وفي هذا يقول القرطبي: «اختلف العلماء في تفضيل بعض السُّور والآي على بعض... فقال قوم: لا فضل لبعض على بعض؛ لأن الكل كلام الله... ذهب إلى هذا الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١: ١٠٩، مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٧: ٥١، البرهان في علوم القرآن للزركشي ١: ٤٣٨، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢: ٤١٧.

ابـن الطيـب وأبو حاتم محمد بن حبان البسـتي وجماعة من الفقهـاء»[١]. وما ذكره القرطبي ذكر مثله ابن تيمية والزركشي والسيوطي.

ومبنـى قول الأشـعري بعـدم التفاضل بين الآيات والسّـور في القـرآن الكريم ـ كمـا ذكره عنه ابن تيمية ـ هو أنّ الأشـعري يذهـب إلى أنّ القرآن الكريم قديم غير محـدَث، والقديـم لا يتبعّـض، فلا يصحُّ فيـه التفاضل[٢]. وقد أشـار ابن فورك إلى شـيء قريب مما ذكره ابن تيمية، فذكر أنّ الأشـعري كان يقول: «إنّ كلام الله تعالى شيءٌ واحد لا يتجزّأ ولا ينقسم، ولكنه محيط بما لا يتناهى من المعاني»[٣].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١: ١٠٩.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٧: ٥٢-٥٣.
(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٦٦.

المبحث الثاني
مباحث السنة في الفكر الأصولي عند الأشعري

السنّة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم عند عامّة المسلمين وخاصّتهم، وهي حُجّة تؤخَذ منها الأحكام وتُردُّ إليها، فوجب التّصديق بما ثبت منها، والعمل بمحكمها، والإقرار بمتشابهها. وعلى هذا ساق الأشعري الإجماع، فقال في «رسالته إلى أهل الثغر»: «وأجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النّقل من سائر سنّته، ووجوب العمل بمحكمه والإقرار بنصّ مشكله ومتشابهه، وردّ كل ما لم يحط به علمًا بتفسيره إلى الله مع الإيمان بنصّه، وأنّ ذلك لا يكون إلّا فيما كلفوا الإيمان بجملته دون تفصيله»(١).

وسنسْعى في هذا المبحث لتجلية ما استطاع الباحث الوقوف عليه من مباحث السنّة والأخبار في فكر أبي الحسن الأشعري الأصولي.

المطلب الأول: معنى السنة عند الأشعري

عبارة «سُنّة رسول الله ﷺ» عند الأشعري بمعناها الاصطلاحي هي: «ما سَنَّه رسول الله ﷺ وشَرَعه وبيّنه»(٢). ومعنى «سَنَّهُ» أي: «بيَّن طريقه وأوضح سبيله وشرعه لخلقه وندبهم إليه وجعله منهاجًا لهم يستنّون به ويرجعون إليه فيه»(٣).

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٦٦-١٦٧.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.

وعليه فإنّ السنّة عند الأشعري هي عَزْوُ حكم شرعي إلى النبي ﷺ، سواء كان واجبًا أو مندوبًا أو محرمًا أو ما إلى ذلك من الأحكام التكليفية، فيُقال: «سُنّة واجبة»، و«سنّة غير واجبة»، فالسنّة في رأي الأشعري ليست خلاف الفريضة، بل إنّ كل فريضة سنّة وليس كل سنّة فريضة(١).

والسنّة عنده قد تكون قوليةً أو فِعليةً أو تقريريةً، وقد تكون كذلك عن طريق الإشارة بالجوارح، كما أشار النبي ﷺ بيديه عندما قال: «الشهر هكذا أو هكذا»(٢).

المطلب الثاني: أنواع الأخبار وأحكامها

نُقِلت سُنّة رسول الله ﷺ إلينا عن طريق الأخبار، ويُقسِّم الأشعري الأخبار إلى قسمَين: أخبار متواترة، وأخبار آحاد(٣).

أولًا: الأخبار المتواترة

لم يَرِد تعريف واضح في كتب الأشعري ولا فيما نقله عنه ابن فورك بخصوص الخبر المتواتر، إلّا أنّه قد ورد في بعض المواطن التي تحدث فيها عن الخبر المتواتر بعض الضوابط التي تناولها كثير من الأصوليين في تعريفهم لهذا النوع من الأخبار، وذلك كحديثه عن أنّ الخبر المتواتر يرويه جماعات كثيرة من الناس، وأنّه لا يجوز في مثلهم التواطؤ على الكذب، وتعرضه لحكم الخبر المتواتر وأنّه يفيد اليقين والعلم القطعي، وتمثيله لذلك بالأخبار المرويّة في القِبلة وعدد الصلوات وجُمل الفرائض(٤).

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٦.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣، ١٩٣.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦-١٧، ١٩٣، ٢٠١.

والأخبار المتواترة تنقسم هي الأخرى عند الأشعري إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما تواتر نقلًا وانقطع العذر به، كالأخبار التي نُقلت إلينا عن وجود النبي محمد ﷺ ودعوته.

والثاني: ما تواتر فعلًا ونقلًا، وذلك كالأخبار المتعلقة بالصلوات وعدد ركعاتها، والطهارات وما يتعلق بها، وما إلى ذلك.

والثالث: ما تواتر حُكمًا، وهو وإن لم يساوِ النّوعين الأوّلين، فإنّه يجري مجراهما في لزوم الحجّة به، وهو كالأخبار المرويّة في رجم الزاني المحصن، والمسح على الخُفّين، وأن لا وصيّة لوارث، وأنّ المرأة لا تُنكَح على عمتها وخالتها[١].

ولنا مع الأخبار المتواترة عند الأشعري وقفتانِ:

الوقفة الأولى: متعلقة بما توجبه من العلم، وفي هذا يذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يذهب إلى أنّ الأخبار المتواترة توجب العلم الضروري، وذلك بشرط تواتر أخبار المخبرين على سماع ومشاهدة أمرٍ علموه ضرورةً، وكان لا يخصُّ ذلك بعدد دون عدد[٢]. وقد أكد ابن فورك ذلك في أكثر من موطن من «مجرد المقالات»[٣].

إلّا أنّ ابن فورك ذكر في أحد المواطن أنّ الأشعري يُجيز ألّا يحدث العلم الضروري مع كثرة الأخبار وتواترها على خلاف العادة[٤]، وهذا يدفعنا للبحث عن الضابط الذي يعتمده الأشعري لإفادة الخبر العلم، وهو ما سنتناوله في الوقفة الثانية.

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٧، ٢٦، ١٩٣.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

الوقفة الثانية: وهي مخصصة للحديث عن ضابط إفادة الخبر للعلم الضروري عند الأشعري، وفي تحديد هذا الضابط يذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يقول: «إنّ المعتبر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل والشّك عن السامع عند سماع تلك الأخبار، وذلك بأن يُراعي حال نفسه في سماعه الأخبار؛ فإذا وجدها على ريب وتهمة لم يقطع بصدق المخبِرين، وإذا زالت الرِّيَب والتُّهم عنه قطع بصدقهم»[(١)].

ويبدو هنا أنّ الأشعري لا يولي اعتبارًا كثيرًا لكثرة الرواة في إفادة أخبارهم للعلم القطعي واليقيني؛ فهو لا يحدُّ للمخبِرين حدًّا بعدد مخصوص أو بصفات مخصوصة حتى تُوجِب أخبارهم العلم الضروري، والضابط الوحيد عنده لذلك هو حدوث العلم في نفس السامع لا العدد، وذلك بأن تطمئن النفس عند سماعها للخبر، فقد لا تطمئن النفس عند سماع أعداد كبيرة من المخبِرين فلا يحدث فيها حينئذٍ العلم، وقد تطمئن لخبر الواحد فيحدث بخبره العلمُ[(٢)].

وفي ضوء ذلك يصبح ما ذُكِر من الضوابط التي جمعناها للخبر المتواتر عند الأشعري من اعتبار الكثرة في الرواية هو مجرد موافقة للمعنى اللغوي للتواتر، ولا تأثير له في الحكم على إفادة هذه الأخبار للقطع واليقين في العلم الحاصل عنها.

هذا بخصوص الأخبار المتواترة عند الأشعري، فهل يتحقق نفس الكلام في أخبار الآحاد عنده؟

ثانيًا: أخبار الآحاد

يُعرِّف الأشعري أخبار الآحاد ـ كما نقل عنه ابن فورك في موضعين من «مجرد المقالات» ـ بأنها الأخبار التي ينقلها الواحد العدل عن العدل حتى يتّصل ذلك

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٨.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

برسـول الله ﷺ[1]، إلّا أنّ ابـن فـورك نقـل عـن الأشـعري فـي موضع آخر مـا يُفيد خـلاف ما ذكره في الموضعَين السـابقين فـي تعريفه لخبر الآحاد، فقال في معرض حديثـه عن الأخبار وموجباتها للعلـم: «وكان يقول في معنى خبر الواحد: إنّه ليس المراد به أن يرويه واحد فقط، بل يجوز أن يرويه اثنان وثلاثة»[2].

وهـذا الاختـلاف في تعريف خبر الواحد عند الأشـعري يُثبِت لنا ما ذكرناه في الخبر المتواتر، فتعريف خبر الواحد بأنه «الخبر الذي ينقله الواحد العدل عن العدل حتـى يتّصل برسـول الله ﷺ» إنما هو تحقيـق للمعنى اللغوي لخبر الواحد، وأمّا ما ذكره في التعريف الثاني لخبر الواحد من جواز أن يرويه اثنان أو ثلاثة، فهو محاولة للتركيـز على المحور الأهم في مدى إفـادة هذه الأخبار للعلم الضروري. والدليل علـى ذلك ما قاله مباشـرةً بعـد ذكره للتعريف الثاني لخبـر الواحد، حيث قال: «بل يجـوز أن يرويـه اثنان وثلاثـة، ويكون حُكمه حُكم الآحاد من حيـث إنّه لم يَحدُث عنـده علـمٌ ضـروري ولا انتهـى الأمر فيـه إلى حيث يجـب القطع بظاهـره وباطنه. والمعتبر بذلك حدوث العلم لا العدد وما يجري مجرى العلم من غلبة الظنّ، فإنّه لا يُعتبَر في جميع ذلك عدد مخصوص؛ لا في الآحاد ولا في التواتر»[3].

وبنـاءً على ذلك يسـتطيع الباحـث أن يقول: إنّ خبر الآحاد عند الأشـعري هو الخبر الذي لا يُحدِث عند السامع العلم اليقيني وإن رواه كثرة عن كثرة، وإنّ الخبر المتواتر هو الذي يُفيد العلم اليقيني وإن كان الذي رواه شـخصًا واحدًا. هذا فضلًا عـن تأكيـد الأشـعري وعدم إنكاره مـا جرت به العـادة الممتحنة من إفـادة الأخبار المتواتـرة للعلـم اليقينـي، وإفادة أخبـار الآحاد للعلـم الظني. وبعبـارة أخرى: فإن

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣، ١٩٣.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

الأشـعري وإن كان يـرى إفادة الأخبار المتواترة للعلـم القطعي في الأعمّ الأغلب، وإفـادة أخبـار الآحاد للعلم الظنـي في الأعمّ الأغلب كذلك، فإنّـه لا يجعل التواتر والعـدد هـو الضابـط في إفادة العلم، لذلـك أجاز أن يحدث العلـم اليقيني مع خبر الواحد، وألّا يحدث مع الأخبار المتواترة مع اعترافه أنّ ذلك على خلاف العادة.

وهذا ما يُقرِّره ابن فورك عن الأشعري بقوله: «وكان يقول في الأخبار وموجَبها: إنّ ما كان منها تواترًا بالنّقل واستقامته فموجِب للعلم الضروري... وكان لا يخصّ ذلك بعدد دون عدد، ويُجيز وقوع العلم الضروريّ عند خبر الواحد على نقض هذه العـادة، ويُجيـز ألّا يحدث العلم الضروري مع كثرة الأخبـار وتواترها على خلاف هـذه العـادة... والمعتبَر بذلك حدوث العلم لا العـدد وما يجري مجرى العلم من غلبـة الظـنّ، فإنّـه لا يُعتبَـر فـي جميع ذلك عـدد مخصوص؛ لا في الآحـاد ولا في التواتر»(١).

وقد أثار الشريف حاتم العوني عند حديثه عن الأخبار وموجباتها عند الأشعري سـؤالًا مفاده: هل خبر الآحاد كلّه ظني ولا يقع فيه ما يُفيد اليقين؟ وفي إجابته عن هذا السؤال، ومع كثرة النصوص التي ساقها عن الأشعري سواء من كتُب الأشعري نفسـه أو ممـا نقلـه عنه ابن فـورك، فإنّه قد فاتته النصـوص التي أثبَتُّهـا في الفقرات السـابقة، فأخـذ يحـرِّر ويُقرّر في الإجابة عن هذا السـؤال ما كان عنـد أقرب الناس إلى الأشـعري، كالباقلاني وابن فورك والإسـفراييني، سـاعيًا بتحقيق مذاهبهم إلى الاقتراب مما كان عليه الأشـعري على اعتبار أنهم كانوا أقرب الناس إليه وأعرفهم بمذهبـه، ولـو أنّه وقف على ما فاته من النصوص التي أوردها ابن فورك لكفاه عناء تحرير ما أورده عند من جاء بعد الأشعري من الأشاعرة(٢).

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.
(٢) انظر: اليقيني والظني من الأخبار لحاتم العوني ص٤٨-٦٣.

وعلى أي حال، فقد خَلَص الشريف العوني في نهاية تحقيقه لأقوال أقرب الأشاعرة إلى الأشعري إلى نفس ما أثبتناه عن الأشعري نفسه، مع وجود بعض التفصيلات والزيادات مما يقتضيه تطور المذهب وجريانه مع تطورات العلم في ذاك العصر. وخلاصة تحقيق الشريف العوني هي قوله: «فتبيّن من خلال استعراض مقولاتهم أنّهم ثلاثتَهم متفقون على أنّ خبر الآحاد (ما ليس بمتواتر) قد يفيد العلم النظري إذا احتفت به قرائن تفيد القطع»(١).

هذا فيما يتعلق بجهة إفادة أخبار الآحاد للعلم عند الأشعري، أمّا بالنسبة إلى جهة العمل بهذه الأخبار، فالذي يذهب إليه الأشعري أنها حُجّة يُعمَل بها مع عدم القطع بغيبها، وهو في هذا يقول فيما نقله عنه ابن فورك: «يُعمَل به ولا يُقطَع على غيبه، وإنّ مجرى وجوب قبول ذلك ولزوم العمل به مجرى شهادتِهِ الشاهدَين أنّه يُعمَل على ظاهر الأمر فيه ولا يُقطَع بغيبه»(٢)، وأكد على هذا الحكم في الفصل الذي أبان فيه مذاهب الأشعري في أصول الفقه(٣).

ومما يتصل بخبر الواحد عند الأشعري والأحكام المتعلقة به موضوعُ التخصيص بخبر الواحد، حيث إنّه كان يذهب إلى جواز تخصيص ظاهر القرآن الكريم بخبر الواحد، وجواز تخصيص ظاهر السنّة المتواترة بخبر الواحد، وكذلك تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد، كما بيّن ذلك عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»(٤).

وفي نهاية حديثنا عن خبر الواحد عند الأشعري لا بُدّ من تأكيد مذهبه في الأخذ بأخبار الآحاد والعمل بها واعتبارها حجّةً ملزِمة، وهذا ليس مقتصرًا على

---

(١) اليقيني والظني من الأخبار لحاتم العوني ص٦٢.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٣.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٨.

الأحـكام العملية فحسـبُ، وإنّمـا يتعداها إلى العقائد. والناظر في كتب الأشـعري ـ «الإبانة»، و«رسالة إلى أهل الثغر» منها على وجه التحديد ـ يتّضح له مدى اعتداده وتمسّكه بها في إثبات العديد من العقائد التي أنكرها المعتزلة، كالشفاعة والحوض وعذاب القبر ونزول الله عزّ وجلّ إلى السـماء الدنيا، وما إلى ذلك من العقائد التي ثبتت بأخبار الآحاد[١].

وهذا الموقف من الأشعري بخصوص أخبار الآحاد فيه مواصلة للطريق التي رسم معالمها الكبرى الشافعيُّ في ردّه على منكري أخبار الآحاد، وإكمال للجهود التي سبقته في تثبيت حُجِّيتها، ولـم تكن جهود الأشعري في هذا المضمار مقتصرةً علـى مـا ذكرناه عنه في «الإبانة» و«رسـالته إلى أهل الثغـر»، وما نقله عنه ابن فورك فـي «مجرد المقـالات»، وإنما عقد مـن المناظرات، ووضع مـن المصنفات ـ التي لم يَرِدنا منها سـوى أسـمائها ـ ما فيه دفاع واضح عن السنّة بشكل عام، وعن أخبار الآحاد منها على وجه الخصوص[٢].

ثالثًا: الحديث المرسل والمدلَّس عند الأشعري

ومن أقسـام الأخبار من جهة الإسـناد ما يُعرَف بالحديث المرسَـل والحديث المدلَّـس، وإن كان الأشـعري لـم يتعـرض إلى تعريفهما أو تفصيل القول فيهما كما فعـل فـي الخبر المتواتر والاحاد، فإنّه اكتفى بذكـر ما يتعلق بهما من أحكام، حيث إنّه كان يذهب إلى أنّهما ليسا بحُجّة ابتداءً في الأحكام، وإن كان يعتبرهما حُجّةً في الترجيح والتغليب. وفي هذا يقول ابن فورك: «وكان يقول: إنّ المرسل من الأخبار ليـس بحجّـة في ابتداء الحكم، وإن كان حجّـةً في الترجيح والتغليب. وكذلك كان

---

(١) انظر: الإبانـة للأشـعري ص٢٩، ٢٤٣-٢٤٨، رسـالة إلى أهل الثغر للأشـعري ص١٥٩، ١٦٤-١٦٦.

(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٠٥-١١٣.

يقول في التدليس كما يقول في الإرسال»[١].

هذا ما استطاع الباحث الوقوف عليه من مباحث تتعلق بالسنّة والأخبار عند الأشعري، وكما هو واضح فإنّ جميع ما ذكرناه منها إنما هو متعلّق بالسنّة القولية، أما بالنسبة إلى السنة الفعلية فهو ما نتعرض له الآن من خلال حديثنا عن أفعال النبي ﷺ في مختلف أقسامها ومدى الاعتداد بها في أخذ الأحكام التكليفية.

المطلب الثالث: أفعال النبي ﷺ وتروكه

لا بُدّ من بيان أنّ المقصود بأفعال النبي ﷺ هنا هي أفعاله المجردة، ولم يقف الباحث ـ في حدود اطلاعه ـ على نصٍّ للأشعري بهذا الخصوص في أيٍّ من كتبه التي وصلت إلينا، وكل ما استطاع الباحث الوقوف عليه هو ما نقله عنه ابن فورك في موضعَين من «مجرد المقالات»، حيث إنّ الأشعري يذهب في كِلا الموضعَين إلى الوقف، بمعنى أنّ أفعال النبي ﷺ المجردة لا تدُلُّ بنفسها على وجوب ولا على ندبٍ ولا على إباحة[٢].

ويُعلِّل الأشعري سبب توقفه في الأفعال المجرّدة للنبي ﷺ بأنّ أفعاله ﷺ على عدة أقسام؛ فمنها ما يكون مختصًّا به مما لا يجوز أن يُشارِكه فيه أحد، ومنها ما قد يفعله النبي ﷺ على وجه دون وجه فتتغير بتغيُّر قُصوده وإراداته، أي: أنّ هذا الفعل قد يكون مشتركًا بين عدّة قصود وإرادات. وهذا هو القسم الذي توقَّف فيه الأشعري؛ وذلك لأنّ الفعل بنفسه لا يدلُّ على قصدٍ دون قصد مما قد يقع مشتركًا من الأفعال، وعليه فلا بُدّ من وجود قرينة تُبيّن أيّها هو المقصود[٣].

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٢.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

وبيّنٌ أنّ مذهب الأشعري في الأفعال المشتركة هو نفس مذهبه في الألفاظ المشتركة، حيث إنّه يصير في كِلا الحالَين إلى الوقف إذا تجردت من القرائن التي تحدد المقصود.

ويبدو أنّ موضوع أفعال النبي ﷺ المجردة كان محل نقاش واختلاف كبير بين العلماء في زمن الأشعري، حيث إنّ ابن فورك بيّن أنّه قد جرى في هذا الموضوع كلام كثير بين الأشعري وبين أبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي في بغداد، وكثُرَت حوله تعليقات المتَفَقِّهة في ذلك الوقت، وذكر أنّ الأشعري قد أملى كتابًا مُفردًا في أفعال النبي ﷺ نصر فيه قول من ذهب إلى الوقف في أفعاله ﷺ(١).

أمّا بالنسبة لتُروك النبي ﷺ فقد بيّن ابن فورك أن الأشعري كان يقول فيها بنفس ما قال في أفعال النبي ﷺ المجردة؛ وذلك لأنّ ترك الشيء هو فعلٌ لضده(٢).

وقبل الانتقال للحديث عن الدليل الثالث من أدلة الأحكام عند الأشعري، يجدر بنا الوقوف على ما قد يتعرض له القرآن والسنّة من النسْخ؛ إذ إنّه مرتبط بهما، وأحكامُه فيهما تتعلق.

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

المبحث الثالث
الناسخ والمنسوخ في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: تعريف الناسخ والمنسوخ

ذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يقول في تعريف الناسخ والمنسوخ: «إنّ الناسخ هو الحكم المُزِيل للحكم الأوّل. والمنسوخ هو الحكم الزائل»[1]. وأورد تعريفًا آخر للناسخ عند الأشعري فقال: «وربّما عبّر عن معنى الناسخ بأنّه هو الأمر بما لا يجوز وجوده مع الشريعة الأولى»[2].

وممّا يمكنُ أن نلاحظه على التعريف الأوّل للنسخ عند الأشعري أنّه استخدم فيه لفظ «الإزالة»، فالناسِخ هو المزيل، والمنسوخ هو الزائل، وهذا وفقًا لما أورده عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»، وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ الأشعري عندما ساق مقالات المتكلمين عند تناوله لموضوع الناسخ والمنسوخ في كتاب «مقالات الإسلاميين» عبّر عنه بلفظ «الرّفع» لا «الإزالة»، حيث قال: «فقال بعضهم: إنّ المنسوخ هو ما رُفِعَت تلاوة تنزيله...»[3]. ولم يَرِد لفظ «الإزالة» في أيٍّ من المواضع التي تحدث فيها عن الناسخ والمنسوخ في كتابه «مقالات الإسلاميين»، كذلك فلم يَرِد ذكرٌ للنسخ أصلًا ـ بحسب اطلاعي ـ في أيٍّ من كتب الأشعري التي وصلت إلينا.

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩. (٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.
(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٢٧٦.

أمّا بالنسبة للتعريف الثاني الذي أورده ابن فورك عن الأشعري في كلامه على الناسخ، فإنّه يقرب من أن يكون ضابطًا يُميَّز به بين ما يجري فيه النسخ وما لا يجري فيه، وقد عبّر عن هذا الضابط بعبارة أوضح بعدما ساق التعريف مفادُها: أنّ كلّ حُكمَين يَصحّ أن يجتمعا في عقد واحد فلا يصحّ أن يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، والعكس صحيح، لذلك قال بعد ما أورد التعريف الثاني: «وكذلك كل ما جرى هذا المجرى فحُكمُه حكم الناسخ والمنسوخ»(١).

وللتدليل على صحة هذه القاعدة عنده ضرب مثالًا فيما لا يصحّ أن يجتمعا في عقد واحد من الأحكام وفيما يصح اجتماعهما، فَمثَّل للأول بمثال اعتبره جيماريه مثيرًا للجدل(٢)، وهو قوله بعدم صحة العقد على وجوب الصلاة إلى الكعبة مع العقد على وجوبها إلى بيت المقدس، بمعنى أنّ الأمر بالتوجّه نحو الكعبة في الصلاة لا يمكن أن يجتمع في عقد واحد مع الأمر بالتوجه نحو بيت المقدس(٣).

أما ما يَصحّ أن يجتمع من الأحكام في عقد واحد، فقد ضرب له الأشعري مثالًا خالف فيه كثيرًا من أهل العلم، وعلى رأسهم الشافعي(٤)، فقد ذهب الأشعري إلى أنّ آية المواريث [النساء: ١١-١٢] لا تُعتبَر ناسخةً للآية التي تقضي بوجوب الوصيّة للوالدين والأقربين عند الموت ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]؛ وذلك لإمكان اجتماع الميراث والوصية في عقد واحد، فليس ثمّة ما يمنع عند الأشعري من أن يأخذ الشخص نصيبه من الميراث، وكذلك يحظى بنصيبه من الوصية في آنٍ واحد،

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

(2) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.536.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

(٤) انظر: الرسالة للشافعي ص١٣٧ وما بعدها.

فالوصية للوارث لم تنسخها آية المواريث عند الأشعري على حسب الضابط الذي ذكره، وإنما تمّ نسخ الوصية للوارث بالسنّة في قوله ﷺ: «ولا وصيّة لوارث»[١]، وقد كان الأشعري يجعل هذا المثال أصلًا لمذهبه في جواز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة أو التي تكون في حكم السنة المتواترة[٢].

وقد تعرّض الأشعري لهذه المسألة في «مقالات الإسلاميين» تحت عنوان: «حكم تعارض النّصين»، وبيّن أنّ العلماء اختلفوا فيها على رأيين: الأول قال فيه قوم بأنّ آية المواريث نَسَخَت آية الوصيّة، وذكر أنّ الذين أخذوا بهذا الرأي هم الذين قالوا بأنّ القرآن لا يُنسَخ إلّا بقرآن مثله، في إشارة منه لمذهب الشافعي. ثم ذكر الرأي الآخر وأثبت فيه نفس ما ذكره ابن فورك من مذهب الأشعري[٣].

المطلب الثاني: نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن في نظر الأشعري

قبل الكلام على أحكام النسخ بين القرآن والسنّة عند الأشعري، لا بُدّ أن نبيّن أنّ الأشعري يُفرِّق بين النسخ والبداء؛ إذ إنّ البداء هو الظهور، ومنه قولهم: بَدا الأمرُ؛ أي: ظَهَرَ، وبادِيَ الرأيِ؛ أي: ظاهرُه. والأشعري يمنع من القول بالبداء، وقال: إنّه ليس في النّسخ ما يقتضيه؛ وذلك لأنّ البداء فيه إثبات نقصٍ وجهل لله تعالى؛ إذ إنّه كما تبيّن لنا أنّه ظُهورٌ للشيء بعد أن لم يكن، والله عزَّ وجلَّ عالِم بالبدايات والنهايات[٤].

---

(١) أخرجه الترمذي وأبو داود ضمن حديث طويل، وقال الترمذي: هو حديث حسن صحيح، وذكر ابن حجر طرق الحديث المختلفة وقال: لا يخلو إسناد كل منها عن مقال، لكن مجموعها يقتضي أن للحديث أصلًا، بل جنح الشافعي في الأم إلى أن هذا المتن متواتر (سنن الترمذي ٤: ٤٣٣، وسنن أبي داود ٣: ٨٢٤، وفتح الباري ٥: ٣٧٢).

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩. (٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٢٧٨.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.

ويُعلِّل الأشعري جواز النسخ بأنّ الله عزَّ وجلَّ فعّال لما يُريد، وأنّ له عزّ وجلّ أن يتعبّد خلقه بما شاء من العبادات، وأنّ له كذلك تبديل العبادات ونقلهم فيها من عبادة إلى عبادة، فكل ما أمرنا به الله تعالى من الأحكام ولم يبيّن لنا انتهاء مدتها فهي جارية على ما أمرنا به، ثـمّ إذا عرَّفنا زوال هذه الأحكام علمنا أنّه نسـخ لها، وكان الأشعري يقول: إنّ لله عزّ وجلّ أن يُزيل عنّا جميع العبادات بعد وجوبها، كما أنّ له تعالى ألّا يتعبدنا بها أصلًا؛ وذلك لأنّ الأشعري كان لا يجعل شيئًا حسنًا ولا واجبًا لعينه ولا بحكم للعقل على نحو يقضي بتأبيده وعدم جواز انقطاعه وتغيّره(١).

والأشعري في التعليل الذي ذهب إليه في جواز النسخ مخالف للمعتزلة الذين كانوا يُعلِّلون ذلك بالمصالح؛ إذ إنّ الله عزّ وجلّ لا يتصرف سُـدًى، ولا يصدر منه شـيئًا عبثًـا، وإنما تكون تصرفاته تعالى بما فيه مصلحـة العباد، فإذا أوجب الله على عباده حُكمًا فإنّ ذلك لمصلحة لهم، وكل ما كان مصلحةً فإنّه قابلٌ للتغيير بحسب الأزمنة والأشخاص، فما كان مصلحة في وقت قد يكون مفسدةً في وقت آخر(٢).

وبناءً على ذلك يعتبر الأشعري الحكم المنسوخ قبل نسخه حَسَنًا لتعلّق أمر الله به، وأنّ عين هذا الحكم لما وقع عليه النسخ أصبح باطلًا قبيحًا لتعلّق نهي الله عنه، حيث إنّ الشيء الواحد يكون في وقت حسنًا وعين هذا الشيء يكون في وقت آخر قبيحًا، وكلّ ذلك بحسب وقوعه تحت أمر الله ونهيه، والحكم قبل النسخ كان واقعًا تحت أمر الله فكان حسنًا، وبعد نسخه أصبح واقعًا تحت نهي الله فحُكِم بقبحه(٣).

وإذا عُدنا لما قرّره الأشعري من جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة أو ما هو في حكمها بناءً على ما ذهب إليه من نسخ الوصية للوارث الوارد في الآية بحديث «لا

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩-٢٠٠، المعتمد للبصري ١: ٤٠١ وما بعدها.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

وصيّة لوارث»، وهو في ذلك خالف الشافعي[١]، فإنّ الأشعري لم يقف في جواز نسخ القرآن بالسنّة إلى هذا الحد، بل إن ابن فورك نقل عن الأشعري قوله بجواز نسخ القرآن بخبر الواحد عقلًا، لولا أنّ الإجماع منَع منه؛ وذلك لأنّ النسخ بالنسبة للأشعري ليس إلّا ضربًا من ضروب التخصيص، لذلك يجب أن يخضع لقوانينه ويسير وفق قواعده[٢].

هذا بالنسبة لنسخ القرآن بالسنّة عند الأشعري، أمّا بالنسبة للحالة العكسية فالأشعري كذلك يُجيز نسخ السنّة بالقرآن كما ذكره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»[٣]، مخالفًا بذلك أيضًا ما ذهب إليه الشافعي من عدم جواز نسخ السنّة بالقرآن، وأنّ السنّة لا تُنسَخ إلّا بسنّة مثلها كما بيّن ذلك في «الرسالة»[٤]. وقد تعرّض الأشعري لهذه المسألة في كتابه «مقالات الإسلاميين»، وذكر للعلماء فيها أربعة مذاهب، وقرر في المذهب الأخير منها ـ الذي يبدو أنّه المذهب الذي يرتضيه ويأخذ به ـ ما نصّه: «وقال آخرون: القرآن والسنّة حُكمان من حكم الله عزّ وجلّ، العلم والعمل بهما على الخلق واجب، فجائز أن ينسخ الله القرآن بالسنّة، وأن ينسخ السنّة بالقرآن؛ لأنهما جميعًا حُكمانِ لله سبحانه ينسخ من حكمه بحكمه ما شاء»[٥]. وهذا موافق لما ذكره ابن فورك عنه، وفيه تعليل لمذهبه في جواز نسخ القرآن والسنّة بعضهما ببعض.

ومع ذلك فإنّ هناك موضعًا يجب الوقوف عنده بخصوص مذهب الأشعري في هذه المسألة؛ فهو في كتابه «مقالات الإسلاميين» عندما تناول «حكاية جملة قول

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص١٠٦. (٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٩.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.
(٤) انظر: الرسالة للشافعي ص١٠٨-١٠٩.
(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ٢٧٧-٢٧٨.

أصحاب الحديث وأهل السنّة»، ذكر أنّ أصحاب الحديث وأهل السنة يذهبون إلى «أنّ السنّة لا تُنسَخُ بالقرآن»(١)، فهل غيّر الأشعري مذهبه في هذه المسألة وخالفهم فيما ذهبوا إليه، وهو الذي صرّح في نهاية سرده لمذاهبهم أنّه بقولهم يقول وإلى ما يذهبون إليه يذهب؟

وعلى أيِّ حال، فابن فورك لم ينقل لنا سوى الرأي الذي أثبتناه عن الأشعري في جواز نسخ السنّة بالقرآن، ونسخ القرآن بالسنّة، ولعله يكون قد اطلع على ما لم نستطع الوقوف عليه من كتب الأشعري التي لم تصلنا، وهذا ما حصل فعلًا؛ فمن خلال متابعتنا لردود ابن فورك على مَن سمّاه في كتابه «مجرد المقالات» بالضبِّي، تبيّن لنا أنّ ابن فورك يجزم بمذهب الأشعري في جواز نسخ القرآن بالسنّة، ونسخ السنّة بالقرآن، وأنّ الضبّي غَلِط فيما نقله عن الأشعري من أنّه كان يأبى نسخ القرآن بالسنة؛ إذ إنّ الأشعري ذكر في كتابه في أصول الفقه أنّ نسخ القرآن بالسنّة جائز، على حسب ما قال ابن فورك في ردّه على الضبّي(٢).

المطلب الثالث: ما يجري فيه النسخ في نظر الأشعري

مسألة: نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنّة بالسنّة عند الأشعري

وبخصوص نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنّة بالسنّة، فالأشعري يُجيز ذلك كله بشرط تساوي طريقتهما، أي: بأن تكون السنّة الناسخة بنفس مرتبة السنّة المنسوخة(٣)، فالسُّنة المتواترة تَنسخ السُّنة المتواترة، وخبر الآحاد ينسخه خبر آحاد مثله؛ لأنهما بنفس المرتبة.

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١: ٢٤٩.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٣٣٧.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

مسألة: النسخ بالقياس عند الأشعري

بقي الحديث عن النسخ بالقياس عند الأشعري، وحسب ما ذكر ابن فورك في «مجرد المقالات» فإنّ الأشعري يُجيز النسخ بالقياس جاريًا بذلك على نفس مذهبه بجواز النسخ بخبر الواحد، وهذا بالنسبة للأشعري مطلب عقلي ابتداءً؛ حيث إنّ النّسخ عنده في الأصل ضرب من التخصيص لولا منع الإجماع من اعتباره كذلك، وهو ما بيّنه ابن فورك عنه بقوله: «وكان يقول في القياس مثل ذلك، ويقول: لو تُرِكنا والنظرَ لأجريناه مجرى التخصيص، ولكن الإجماع منع من ذلك»(١).

مسألة: النسخ بالإجماع عند الأشعري

وفي النهاية فإنّ الأشعري يعتبر وقوع النسخ بالإجماع مُحالًا؛ وذلك لأن دليل الإجماع لا يكون معتبرًا إلّا بعد ارتفاع الوحي، وموضوع النسخ مختصٌّ بالوحي وعن الوحي(٢)، حيث إنّ النسخ لا يكون إلّا في حياة النبي ﷺ، وبعد موته انقطع الوحي، وتوقف نزول الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، وهذا معنى قوله: «وموضوع النسخ مختص بالوحي وعن الوحي».

وكذلك فإنّ الإجماع لا يكون إلّا بعد وفاة النبي ﷺ؛ إذ إنّه لا عبرة بالإجماع في حضرة النبي ﷺ، حيث إنه في حال حضوره ﷺ لا قول إلّا قوله، ولا اعتبار إلّا لما يصدر عنه، وعليه فلا قيمة لقولهم ولا لاتفاقهم في حضرته، وكذلك قولهم المخالف لقوله يكون لغوًا باطلًا لا يُعتَد به ولا يُلتَفَتُ إليه، وبذلك عُلم أن وقوع النسخ بالإجماع مُحال.

مسألة: النسخ قبل وقت فعل المأمور به عند الأشعري

يذهب الأشعري إلى جواز النّسخ قبل وقت فعل المأمور به، ويُعضِّد ذلك بمثالَين:

---

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠-٢٠١.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

الأول: يتمثل بنسخ الصلوات من خمسين إلى خمس صلوات، حيث إنّه عندما أُسرِي بالنبي ﷺ إلى السماء فرض الله عليه خمسين صلاة في اليوم والليلة، ثمّ خففها إلى خمس صلوات، وكان نسخ الصلوات الخمسين قبل أن يؤديها أيّ من المسلمين.

والمثال الثاني الذي يستدل به الأشعري على جواز النسخ قبل وقت الفعل هو عندما أمر الله عزّ وجلّ نبيّه إبراهيم بذبح ابنه، ثم أمره بعدم فعل ذلك، فدّل ذلك على جواز النسخ قبل وقت فعل المأمور به(١).

مسألة: الزيادة على النص أو النقصان منه، هل يُعَد ذلك نسخًا عند الأشعري؟

وهنا يُحَكِّم الأشعري الضابط الذي بينّاه في بداية حديثنا عن الناسخ والمنسوخ عنده، فإذا تحقق الضابط اعتُبِرت الزيادة أو النقصان على النص نسخًا، وإن لم يتحقق فليس بنسخ، وفي هذا يقول ابن فورك في تقرير مذهب الأشعري في هذه المسألة: «وكان يقول في الزيادة على النصّ: إنّها لا تكون نسخًا على الإطلاق، بل إنّما تكون نسخًا إذا وُجِد فيه شرطه، وهو ألّا يصحّ اجتماع المزيد عليه مع الزيادة في العقد والفعل في الثاني، وكذلك القول في النّقصان من النصّ»(٢).

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٠.

المبحث الرابع
الإجماع في الفكر الأصولي عند الأشعري

وهو المصدر الثالث للتشريع بعد القرآن والسنّة، وهو حُجةٌ تثبت به الأحكام في كل عصر إذا تحققت شروطه[١].

المطلب الأول: أقسام الإجماع في الفكر الأصولي عند الأشعري

ويُقسِّم الأشعري الإجماع إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، وهي ـ كما جمعتُها من مواطن متفرقة ـ على النحو التالي:

أولًا: باعتبار القطع والظن، أو باعتبار المشاركة بالقول في الإجماع أو السكوت: وبحسب ما يَذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يقسم الإجماع بهذا الاعتبار إلى ما يُقطَع بغيبه، وهو ما يُسمّى بالإجماع القولي، وإلى ما لا يُقطَع بغيبه، وهو ما يُسمّى بالإجماع السكوتي[٢]. والإجماع القولي الذي يُقطَع بغيبه عند الأشعري: هو الذي ينتشر عن الكل قولًا وعملًا مع انقراض جملتهم على ذلك وعدم الخلاف بينهم، وهو حجّة في الأحكام، وحكم الذي يُنكِر هذا النوع من الإجماع عند الأشعري أنّه ضالّ[٣]. وقد مثّل لهذا النوع من الإجماع بإجماعهم على أنّ القرآن الكريم

(١) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٥٧، اللمع للأشعري ص١٣٣-١٣٤، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

الذي بين أيدينا أتى به النبي محمد ﷺ، وبإجماعهم على جملة الشرائع المشهورة الظاهرة التي لا اختلاف فيها كالصلوات وأعداد ركعاتها وما إلى ذلك[١].

أمّا الإجماع السكوتي أو الذي لا يُقطَع بغيبه عند الأشعري فهو الإجماع الذي ينتشر في بعضهم قولًا وفي بعضهم بلاغًا مع السكوت وعدم الإنكار، والانقراض على ذلك، وهذا النوع يُعتبَر كذلك حجّة وتحرم مخالفته وإن لم يُقطَع بغيبه[٢]. ومثّل الأشعري لهذا النوع من الإجماع بعدة أمثلة، منها ما يقع تحت الأحكام العملية، ومنها ما يندرج تحت العقائد، ومثال هذا النوع من الأحكام العملية عند الأشعري كإجماعهم على جلد شارب الخمر، ورجم الزاني المحصَن وما إلى ذلك[٣]. ومثاله مما يندرج في باب العقائد عند الأشعري مسألة رؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة، وكذلك مسألة الشفاعة لأهل الكبائر من أمّة محمد ﷺ، وما جرى هذا المجرى[٤].

وقد أشار الأشعري في «الإبانة»[٥] و«اللمع»[٦] إلى الإجماع السكوتي عندما تناول مسألة إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والاحتجاج على إمامته بالإجماع، وردّه على مَن شكّك بصحة الإجماع بقوله: إنّ باطن عليٍّ والعباس كان بخلاف ظاهرهما، حيث إنّ الرافضة كانوا يقولون: إنّ عليًّا هو المنصوص على إمامته، والراوندية تقول: إنّ العباس هو المنصوص على إمامته، فلما بايع عليٌّ والعباس أبا بكر على الإمامة، قال قوم: إنّ باطن علي والعباس كان على خلاف ظاهرهما، فردّ عليهم الأشعري بقوله: «ولا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي والعباس

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣-١٩٤.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.
(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٥٦-٢٥٧.
(٦) انظر: اللمع للأشعري ص١٣٣-١٣٤.

خلاف ظاهرهما، ولو جاز هذا لمدّعيه لم يصح إجماع، وجاز لقائل أن يقول ذلك في كل إجماع للمسلمين. وهذا يسقط حُجّة الإجماع؛ لأن الله تعالى لم يتعبدنا في الإجماع بباطن الناس، وإنّما تعبدنا بظاهرهم، وإذا كان كذلك فقد حصل الإجماع والاتفاق على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه»(١).

وقد فات الشيبان الاطلاع على جميع هذه النصوص الصريحة التي تفيد أنّ الأشعري يَعتبر الإجماع السكوتي حُجة لا يُقطَع بغيبها، ومع إشارة الأشعري في «الإبانة» و«اللمع» إلى الأخذ بالإجماع السكوتي، إلّا أنّ الشيبان نسب للأشعري قولًا يفيد بأنّه لا يأخذ بالإجماع السكوتي ولا يَعتبره حُجّةً، ومُستنَده فيما ذهب إليه نصٌّ لأبي الخطّاب من الحنابلة في كتابه «التمهيد»، وقال الشيبان بأنّه لم يجد من نسب رأيًا للأشعري في هذه المسألة من تلاميذه ولا من الأصوليين الأشاعرة(٢)!

ثانيًا: باعتبار المُجمِعين: ويُقسِّم الأشعري الإجماع بهذا الاعتبار إلى ما يُعتبَر فيه إجماع العامّة والخاصّة، وإلى ما يُعتبَر فيه إجماع الخاصّةِ والعامّةُ تبعٌ لهم(٣).

أمّا الذي يُعتبَر فيه إجماع العامّة والخاصّة فعبّر عنه الأشعري بـ«ما يلزم عِلمُه الكُل»، إشارة بذلك إلى ما عُلِم من الدين بالضرورة بحيث يلزم كلَّ مسلِم العلمُ به، وذلك كالفرائض العامّة مثل أعداد الصلوات والركعات، وأعيان ما يجب من الزكوات في جُمَل الأموال(٤).

وأمّا ما يُعتبَر فيه إجماع الخاصّةِ والعامّةُ تبعٌ لهم فهو عند الأشعري الذي يلزم علمُه البعض، وينوب فيه البعض عن البعض، في إشارة منه إلى عدم اعتبار

(١) الإبانة للأشعري ص٢٥٧.
(٢) انظر: آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية للشيبان ص٣٩٣-٣٩٤.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.
(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.

إجماع العامّة فيه، بل إنّه في هذه الحالة يكون العامّة تبعًا للخاصّة فيما يُجمِعون عليه، وذلك كإجماعهم على أنّ المرأة لا تُنكَح في عدتها، ولا تُنكَح على عمّتها وخالتها[١].

ويَشترط الأشعري في المجتهد الذي يُعتبَر إجماعه في الخاصة أن يكون من أهل الفتوى والاجتهاد في الحادثة، وأن يكون ممن إذا أراد أن يتعرف على حكم الحادثة من الأصول أمكنه ذلك وعرف وجه القياس فيه، وإذا تحقق هذان الشرطانِ فإنّ الأشعري لا يُقيم وزنًا لغيرها من الشروط، فلا يُشترَط أن يكون المجتهد عنده من أهل الاجتهاد في الفقه والأصول، وإنما يُجيزه لكل مجتهد من أيِّ فَنٍّ كان، وعليه فإنّ خلاف المجتهد المعروف بالفقه عند الأشعري كخلاف المجتهد المعروف بالكلام إذا كان من أهل الاجتهاد وشارك الفقهاء في المعرفة بالاجتهاد[٢]، فإذا خالف متكلم من أهل الاجتهاد بالحادثة فإنّ الإجماع لا يَنعقد عند الأشعري بخلافه، وقد اعتبر جيماريه هذا الرأي من الأشعري فيه شيءٌ من المبالغة[٣].

إجماع أهل المدينة:

وكان الأشعري يُنكِر ما ذهب إليه الإمام مالك بن أنس من أنّ إجماع أهل المدينة حجّة لا يسوغ خلافه، حيث إنّ الاعتبار في الإجماع عند الأشعري يكون بجميع المجتهدين لا بأهل بُقعة دون بُقعة، وأهل المدينة ليسوا كل العامّة ولا كل الخاصّة، وعليه فلا عِبرة بإجماعهم دون بقية المجتهدين عند الأشعري[٤].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

(3) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.541.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

ثالثًا: باعتبار مستند الإجماع: والأشعري يُقسِّم الإجماع بهذا الاعتبار إلى قسمَين لم يُفصِّل القول فيهما، وهُما: إجماع وقع عن توقيف، وإجماع وقع عن اجتهاد[١].

فالذي وقع عن توقيف يكون الأساس الذي بُنيَ عليه هذا الإجماع هو نصٌّ من القرآن أو السنّة، والذي وقع عن اجتهاد يكون الأساس الذي بُني عليه هو ضرب من ضروب الاجتهاد كالقياس.

المطلب الثاني : اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع

يرى الأشعري حسب ما نقله عنه ابن فورك في «مجرد المقالات» أنّ الإجماع لا ينعقد ولا يُعتبَر إجماعًا صحيحًا إلّا إذا انقرض عصر المجمِعين على الاتفاق، وذلك يكون بموت جميع المجمعين في ذلك العصر، فإذا مات جميع مَن وقع بهم الإجماع في عصر من العصور ولم تقع مخالفةٌ من أحدهم، عندها نستطيع القول بأنّ الإجماع قد انعقد، ولا فرق في ذلك بين الإجماع القولي والإجماع السكوتي[٢]، لذلك عندما تحدثنا عن الإجماع القولي والسكوتي من أقسام الإجماع عند الأشعري فإنّه كان كثيرًا ما يُردِّد عبارة «مع انقراض جملتهم» أو «الانقراض عليه» تأكيدًا منه على حصول هذا الشرط لانعقاد الإجماع[٣].

وقد علّل الأشعري ما ذهب إليه من اشتراط انقراض العصر بأنّ «زمان الاجتهاد ليس بمحدود فلا يُتعدّى وقته، وقد يجوز على المجتهد الخطأ وأن يُبيَّن له الصوابُ في الثاني فيرجع»[٤]. إذن فعِلّةُ اشتراط انقراض العصر عند الأشعري هي الخوف من

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.
(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

تراجع بعض من حصل بهم الإجماع عن رأيه، وهذا يقودنا للحديث عن مسألة إذا خالف شخص واحد الإجماع، هل ينعقد الإجماع بمخالفته أم لا ينعقد عند الأشعري؟

المطلب الثالث: إذا خالف شخص واحد الإجماع

الذي يذهب إليه الأشعري أنّه لا يمكن أن ينعقد الإجماع بمخالفة المجتهد الواحد، ولا يُعتبَر ذلك شذوذًا، بل الشذوذ عند الأشعري هو مخالفة الإجماع بعد انعقاده، فإذا اتفق جميع المجتهدين على رأي وخالف منهم واحد فإنّه لا يكون إجماعًا[١]، ولعل هذا يجعل من انعقاد الإجماع أمرًا صعبًا، وهذا ما حدا بدانيال جيماريه إلى اعتبار أنّ هذا الرأي من الأشعري متطرِّفًا للغاية، مع العلم أنّ الذي ذهب إليه الأشعري هو رأي جمهور العلماء[٢].

كذلك فإنّ الأشعري كان يذهب إلى أنّه لا يُمكن الحديث عن إجماع الصحابة إذا خالفهم تابِعيّ من أهل الاجتهاد ممن عاش في زمانهم، وكذلك الحال في صغار الصحابة إذا كَبِروا، فالتابعي عند الأشعري «يُعَد خلافُه مع الصحابة كما يُعَد خلافُ أصاغر الصحابة إذا كَبِروا»[٣].

وإذا كان الأشعري يرى عدم انعقاد الإجماع بمخالفة المجتهد الواحد، فكيف يتسنّى لنا معرفة الإجماع؟

المطلب الرابع: طريق معرفة الإجماع

يُعرَف حصول الإجماع على حادثة معيّنة عند الأشعري بأحد طريقَين:

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

(2) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.540.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤-١٩٥.

الأول بالمشاهدة، بحيث ينقرض عصر المجمِعين على الاتفاق.

والطريق الآخر يكون بالنّقل عنهم، وهنا يُفرِّق الأشعري بين نقل إجماع الخاصّة وبين نقل إجماع العامّة، فلا يشترط في إجماع الخاصّة أن يكون النّقل متواترًا، بل يجوز نقل إجماع الخاصة بخبر الواحد، أمّا إجماع العامّة فإن الأشعري يَشترط فيه الانتشار والتواتر في النقل(١).

فإذا علمنا بانعقاد الإجماع على حادثة معينة أو حكم معيّن بالمشاهدة أو بالنقل، سواء كان هذا الإجماع قوليًا أو سكوتيًا، فإنّه يُعتبر حُجّة ويحرُم عند الأشعري مخالفة هذا الإجماع، فإذا أجمع الصحابة على أمر فلا يجوز لمن أتى بعدهم مخالفتهم، وكذلك إذا ثبت إجماعٌ في العصر الثاني حَرُم على أهل العصر الثالث خلافهم، وهكذا دواليك، وعليه فإنّ إجماع كل عصر من العصور يُعتَبر مُلزِمًا للعصر الذي يليه(٢).

المطلب الخامس: إحداث رأي ثالث بعد اختلاف عصر من العصور على رأيين

إذا كان إجماع عصر من العصور مُلزِمًا للعصر الذي يليه عند الأشعري، فإنّه كذلك كان يعتبر اختلاف عصر من العصور على قولَين ملزِمًا لمن يليهم، فيحرُم عنده إذا اختلفوا على قولين إحداثُ قول ثالث، بنفس الطريقة التي إذا أجمعوا فيها على قول واحد حرم إحداث قولٍ ثانٍ(٣).

وبناءً على هذا الرأي كان الأشعري يُنكِر على المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتَين، حيث إنّ المسلمين قبل المعتزلة كانوا قد اختلفوا في مرتكب الكبيرة من أهل الملّة على قولَين: فاعتبره المرجئة مؤمنًا، وعدّه الخوارج كافرًا، فأتى المعتزلة

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.

وأنكروا قول الجميع واعتبروا مرتكب الكبيرة لا مؤمنًا ولا كافرًا، «فخرقوا الإجماع فكانوا محجوجِين بمن مضى من الأمة في إجماعه على خلاف قولهم»(١).

المطلب السادس: حجية الاتفاق بعد الاختلاف

وذلك بأن يختلف أهل عصرٍ من العصور في أمرٍ على قولين، ثمّ يأتي أهل العصر الذي يليهم ويُجمعوا على أحد هذين القولَين، فهل يزول الخلاف بإجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين أم إنّ الخلاف باقٍ في المسألة؟

وهنا يذكر ابن فورك أنّه لم يجد نصًّا عن الأشعري في هذه المسألة، ثم ذكر اختلافًا فيها بين أصحاب الشافعي والمتكلمين؛ فذهب بعضهم إلى زوال الخلاف بإجماع أهل العصر الثاني، وذهب فريق آخر إلى عدم زواله.

إلّا أنّه من اللافت للنظر أنّ ابن فورك ذكر قولًا عن الأشعري يظهر لنا من خلاله أنّ الأشعري كان يقول بعدم زوال الخلاف؛ إذ إنّ المصير إلى أحد القولين عنده ليس بأوْلى من القول الآخر، ونصُّ القول الذي نقله ابن فورك عن الأشعري هو: «وكان يقول [أي: الأشعري]: إنّ الصحابة إذا اختلفت لم يجُز الخروج عن جملة اختلافهم، وكانت المسألة مسألة نظر واجتهاد، ولا يكون المصير إلى قول بعضهم أوْلى من بعض»(٢).

ومما يؤيد ذلك أنّ رأي الأشعري بعدم ارتفاع الخلاف المتقدم، نقله عنه غير واحد من العلماء، كالآمدي في «الإحكام»(٣)، وابن تيمية كما في «المسودة»(٤)،

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٤.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.
(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١: ٣٥٩.
(٤) انظر: المسودة لآل تيمية ص٣٢٥.

والإسنوي في «نهاية السول»(١)، والزركشي في «البحر المحيط»(٢)، وهو كذلك رأي الباقلاني والجويني والغزالي من بعده(٣).

المطلب السابع: استصحاب الإجماع في محل النزاع

ذكر ابن فورك في «مجرد المقالات» أن الأشعري كان يقول: «الحكم إذا ثبت بإجماع أنّه لا يزول بالخلاف»(٤). ومعنى قوله هذا: أنّه إذا ثبت الإجماع على حكم معيّن فإنّه لا يجوز نقضُه بخلافٍ بعده، ويضرب الأشعري لنا مثالًا لهذا بحكم الفاسق من أهل القِبلة، حيث أجمعوا على أنّه قبل أن يرتكب الكبيرة أنّه كان مؤمنًا، واختلفوا فيه بعدما ارتكب كبيرته في زوال اسم الإيمان عنه، فهنا يقرر الأشعري أنّه يبقى مؤمنًا بناءً على أنّه لا يزول ما ثبت بالإجماع بالخلاف، وهذا ما يسميه الفقهاء «استصحاب الحال»(٥).

وقد نبّه جيماريه عندما ساق هذه المسألة عند الأشعري على أنّ المقصود بالاستصحاب هنا هو ما كان يَصطلح عليه المتقدمون بـ«استصحاب الإجماع في محل الخلاف»(٦).

هذا ما أمكننا استقصاؤه من مسائل الإجماع عند الأشعري، ولنا مع دليل الإجماع عنده وقفات أربع نفصلها فيما يأتي:

الوقفة الأولى: وهي متصلة بتقسيم الأشعري الإجماع إلى ما يُعتبَر فيه إجماع العامّةِ والخاصّةِ، وإلى ما يُعتبَر فيه إجماعُ الخاصّةِ والعامّةُ تبع لهم، وفيها بيانٌ لاعتداد الأشعري بإجماع العامة، وإن كان قد حصره بما هو معلوم من الدين

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي ٣: ٢٨١.
(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤: ٥٣٣.
(٣) انظر: البرهان للجويني ١: ٧١٠، ٧١٢-٧١٥، المنخول للغزالي ص٣٢١.
(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.
(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.
(6) Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, p.543.

بالضرورة بحسب الأمثلة التي أوردها لهذا النوع من الإجماعات، الأمر الذي رفضه غيره من العلماء، وممن أخذ بهذا المذهب الباقلاني كما ذكر ذلك الجويني، كما أنّ الآمدي من الذين اتبعوا الأشعري باعتبار إجماعات العامة.

الوقفة الثانية: يظهر من الأمثلة التي أوردها الأشعري في كتبه ومما نقله عنه ابن فورك: أنّه لا يقتصر بالإجماع على الأحكام الشرعية العملية، وإنما تدخل العقائد في الإجماعات كذلك، ولا أدلّ على ذلك من الإجماعات التي ساقها الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»؛ فإن منها ما هو مختص بأمور العقيدة، وهو الأغلب، ومنها ما هو متعلق ببعض المسائل الشرعية العملية، كالتي ذكرها في الإجماع الخامس والأربعين من عدم الصلاة خلف أهل البدع، وأنّه لا يصحّ أن يأتمّ العدل بالفاسق، ولا القارئ بالأميّ[1]، وفي الإجماعات التي ذكرها الأشعري في «الإبانة» و«اللمع» ما يؤكد ذلك.

الوقفة الثالثة: وهي تتعلق بالإجماعات التي ساقها الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»، وما يماثلها مما ذكره في «الإبانة» و«اللمع»، حيث إنّ هذه الإجماعات يمكن حملها على ضربَين من ضروب الإجماع عند الأشعري:

الضرب الأوّل: وهو أنّ بعض الإجماعات التي ساقها إنما هي باب الإجماع السكوتي الذي يأخذ به الأشعري ويعتبره حُجّة كما بينّا، وهنا يتّسع المجال أمام الذين ينكرون الإجماع السكوتي أو الذين لا يأخذون به لتوجيه انتقاداتهم لبعض الإجماعات التي ساقها الأشعري وعدم اعتبار الإجماع فيها.

الضرب الآخر: وهو من باب الإجماع الذي يُعتبَر فيه العامّة والخاصّة، أو الذي يُعتبَر فيه الخاصةُ والعامّة تبعٌ لهم، والذي يظهر من هذا النوع من الإجماعات

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٦٩.

أنّـه يقصـره على ما أجمع عليه أهـل الحديث، ولا يَعتبر في العديد من الإجماعات خـلاف المعتزلـة ولا غيرهـم من الفرق الأخـرى؛ إذ إنّه لو عدّ خلافهـم معتبرًا لَما ساق الإجماع في المسائل التي خالفوا فيها، كالرؤية وعذاب القبر وغيرهما.

الوقفة الرابعة: وهنا يظهر اهتمام الأشعري بالتعويل على دليل الإجماع في الرد على المعتزلة وعدم إفساح المجال لاعتبار خلافهم في بعض المسائل، وقد بدا هذا ظاهرًا جليًّا عند حديث الأشعري عن مسألة إحداث رأي ثالث بعد اختلاف عصر من العصور على رأيين، كذلك عند حديثه عن استصحاب الإجماع في محلّ الخلاف.

المبحث الخامس
القياس والاجتهاد في الفكر الأصولي عند الأشعري

المطلب الأول: مباحث القياس في الفكر الأصولي عند الأشعري

وآخر مصدر من مصادر التشريع وأحد مدارك الحق عند الأشعري هو القياس، ويأتـي بعد القرآن والسـنّة والإجماع، وهو حُجّة يُتوصَّل بها إلى معرفة ما لم يُنَصّ على حكمه من الحوادث(١).

معنى القياس: تعرّض الأشعري في «اللمع» لمعنى القياس فقال: «الحكم في الشيء بحُكم مثله وجعل سبيل النّظير ومجراه مجرى نظيره»(٢). وفي رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» أشار من خلال حديثه إلى ما يُفهَم منه معنى القياس عنده فقال: «وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نصٌّ عن رسول الله ﷺ فإنّهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نصٌّ من كتاب الله تعالى والسنّة واجتهادهم»(٣). أما ما أورده ابن فورك في «مجرد المقالات» من تعريف للقياس عند الأشعري، فقد بيّن أثناء حديثه عن النّظر والمقايسة أنّه: «ردّ ما غاب عن الحسّ إلى ما وُجِد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلّة»(٤).

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٩-٣٠، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤.

(٢) اللمع للأشعري ص٢٢.

(٣) استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٥.

(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص١٧.

والنّاظر في هذه التعريفات للقياس عند الأشعري يلحظ أنّ التعريف الأوّل يتّجه نحو قياس الشّبه، وقد ذكره الأشعري عند تشبيهه لإعادة الخلق بالبدء فيه، أمّا التعريف الثاني والثالث فهما أوضح بالدلالة على القياس بمعناه العام وفيهما إشارة لأركان القياس، وإن كان التعريف الثالث الذي أورده ابن فورك يميل إلى بيان أحد أنواع القياس العقلي، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإنّه يستوي مع القياس الأصولي في الطريقة من حيث ردّ ما لم يُنَصّ على حكمه إلى ما ورد النصّ بحكمه لِعلّة مشتركة.

ومن خلال التعريفَين الأخيرين، نستطيع أن نستنتج أركان القياس عند الأشعري، وإن كان لم يذكرها على هذا النّحو ولم يفصّل في كل ركن وشروطه وضوابطه، حيث إنّه ـ حسب اطلاعي ـ لم يتعرض إلّا لركن العلّة في القياس، وبسط القول فيه بعض الشيء في مواطن متفرقة ذكرها ابن فورك في «مجرد المقالات». وأركان القياس كما تُؤخَذ من التعريفَين الثاني والثالث هي:

أولًا: الأصل، أو المقيس عليه، وهو الحادثة التي ورد النصّ بحكمها.

ثانيًا: حكم الأصل، وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النصّ في الأصل ويُراد تعديته للفرع.

ثالثًا: الفرع، أو المقيس، وهو الحادثة التي لم يرد نصّ بحكمها، ويُراد أن يكون لها حكم الأصل بطريق القياس.

رابعًا: العلّة، أو «المعنى» كما عبّر عنها ابن فورك، وهو الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شُرع الحكم فيه، ولوجود هذا الوصف في الفرع يُراد إعطاؤه نفس حكم الأصل.

وفيما يتعلق بالعلّة ذكر ابن فورك عن الأشعري أنّه كان يقول: إنّ العلّة الشرعية ـ أي: المتعلقة بحكمٍ شرعي ـ هي أمارةٌ وعلامة للحكم وليست بعلّة على الحقيقة إلّا على اعتبار أنها دلالة، وعليه فهي ليست موجِبة للحكم كما العلّة العقلية، ولذلك لا يُشترط في العلة الشرعية عند الأشعري العكس وإن اشتُرط فيها الطّرد والجريان[1].

ومن هنا يتبيّن لنا الفرق بين العلّة الشرعية والعلّة العقلية عند الأشعري، حيث إنّه فرّق بينهما من وجهَين:

الأوّل: في اعتبار أنّ العلّة العقلية موجبة للحكم، بمعنى أنّ بَيْنَ العلّة العقلية والصّفة التي تُبيِّنُها تلازم واطّراد، فـ«العلة في كون العالِم عالمًا وجودُ علمه الذي لا يصحُّ أن يكون إلّا كان عالمًا، ولا يُعدَم إلّا وجب كونُه غير عالِم»[2]. وليست العلّة الشرعية موجِبة للحكم، أي: أنّه ليس بين العلّة الشرعية والصّفة التي تُبيّنها تلازم واطّراد على العكس من العلّة العقلية.

أمّا الوجه الآخر: فباعتبار ما يتعلق بهما من أحكام، حيث إنّ الأشعري يشترط في العلّة الشرعية الطّرد والجريان، ولا يشترط فيها العكس. بمعنى أنّه يشترط مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم، وهو ما يُسمّى بالطرد والجريان عند الأشعري[3]، فإذا وُجدت العلّة وُجِد الحكم، وقد ذكر ابن فورك أنّ الأشعري كان يقول: «من الواجب إذا حَكَم الحاكم لشيءٍ أو على شيءٍ بحُكم لأجل علّة فيه أن يُحكم لكل ما فيه مثل تلك العلّة بمثل ذلك الحُكم»[4]. ولا يشترط الأشعري فيها العكس، أي: أنّه لا يشترط انتفاء الحكم بانتفاء العلّة[5]، أي: أنّه إذا وُجِد الإسكار

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١، ٣٠٤-٣٠٥.
(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٤.
(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤: ٢٢١.
(٤) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٩.
(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤: ١٢٨.

وُجِدت الحرمة، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كل حرام مسكرًا، أو بعبارة أخرى: فإنّ غير المسكر ليس بالضرورة أن يكون حلالًا.

ولا بُدَّ من التنبيه هنا إلى مصطلح الأشعري فيما يَخُصُّ الطَّرد والجَرَيان؛ إذ إنه يُطلِقهما على معنًى واحد، وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم كما بيّناه، وقد استفدنا هذا من حديثه عمّا نحن بصدده من العلل الشرعية، حيث قال: إنها «أمارات وعلامات وليست بعلل على الحقيقة إلّا على معنى أنها دلالات، ولذلك لا يشترط فيها العكس، وإن اشترط فيها الطرد والجريان»[1]، فبعبارته الأخيرة سوّى بين الطّرد والجريان، واعتبرهما في مقابل العكس، فعرفنا أنهما مترادفانِ يُطلَقان عنده على معنًى واحد.

وخلاصة الكلام في العلّة الشرعية عند الأشعري: أنّه يوجَدُ الحكم بوجودها، ولا يشترط أن ينعدم الحكم بعدمها، وهو معنى اشتراطه الطرد والجريان في العلّة دون اشتراطه العكس فيها.

التعليل بالعلة المركبة:

لم يقف الباحث على شيء يخصّ هذه المسألة فيما بين يديه من مصنفات الأشعري، وليس هناك غير نصّ واحد أورده ابن فورك في «مجرد المقالات»، يُفيد بأنّ الأشعري يذهب إلى عدم جواز أن تكون العلّة مركّبة من عدّة أوصاف، وعليه فلا يجوز عنده التعليل بالعلة المركبة، ونصّ كلام ابن فورك في ذلك هو قوله: «واعلم أنّه كان يعتمد في أكثر أصوله في باب العلل أنّ العلّة الواحدة لا يجوز أن تكون مركّبةً من معنيَين يصحّ وجود أحدهما مع عدم الحكم»[2].

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٥.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٣٠٨-٣٠٩.

وقد نَسب هذا الرأي للأشعري الزركشيُّ في «البحر المحيط»[١]، والبخاريُّ في «كشف الأسرار»، ونصّ قول البخاري: «وذهب بعض الأصوليين ـ منهم أبو الحسن الأشعري وبعض المعتزلة ـ إلى أن التعليل لا يجوز إلا بوصف واحد لا تركيب فيه»[٢].

أنواع القياس عند الأشعري:

وعلى الرغم من حديث ابن فورك عن العلّة عند الأشعري، فإنّه لم يذكر لنا شيئًا بخصوص قياس العلّة عنده، وكل ما أورده هو فقرة واحدة عن قياس الشّبه[٣]، حيث إنّه لم يَرِد في «مجرد المقالات» عن موضوع القياس الشرعي بشكل عام إلّا الشيء اليسير، وقد عزا جيماريه السبب في ذلك إلى وجود نقصٍ وفجوة في صحيفة بكاملها من كتاب «مجرد المقالات»[٤]، وما ذكره جيماريه صحيح؛ فإنّ ابن فورك عندما تكلم عن الأدلة بشكل مجمل في بداية كتابه، ذكر أنّه سيفصِّل القول في موضوع القياس وكيفية استعماله عند الأشعري وإبانة الموضع الذي يكون فيه حجّةً دون ما لا يكون في الفصل الذي سيتناول فيه مذاهب الأشعري في أصول الفقه، وهو ذات الفصل الذي فيه نقص وفجوة في صحيفة كاملة من الكتاب[٥].

ومع ذلك فقد استطاع الباحث الوقوف على بعض المواضع اليسيرة من كتب الأشعري التي وصلت إلينا يتحدث فيها عن قياس الأوْلى وقياس الشّبه، الأمر الذي فات دانيال جيماريه الوقوف عليه في كتابه «مذهب الأشعري».

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ج٥، ص١٦٦.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٣: ٥٠٦.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

(4) Gimaret, La Doctrine d’al-Ash‘ari, p.544.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤.

أولًا: قياس الأوْلَى: وحديث الأشعري عنه أتى بطريق غير مباشر، حيث إنّه يُلاحظ من خلال استدلاله على إثبات إعادة الخلق من قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، حيث قال الأشعري بعد ما أورد هذه الآيات: «فنبَّههم بهذه الآيات على أنّ من قدَر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلًا محدَثًا، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم، وأمّا الباري جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه فليس خَلقُ شيء بأهون عليه من الآخر»[1].

ومعنى قول الأشعري: أنّ هذه الآيات فيها استدلال على أنّ الله تعالى قادر على أن يبعث الخلائق من قبورهم بقياسٍ من باب أولى، أي: قِيسوا إحياءكم من القبور على خلقكم في المرة الأولى، فكما أنّكم سلَّمتم بأنّ الله قادر على خلقكم في المرة الأولى، فمن باب أوْلى يجب أن تسلِّموا بأنّ الله قادر على بعثكم من القبور؛ لأنه بمقياس البشر ـ ولله المثل الأعلى ـ الذي يفعل الشيء أول مرّة يمكن أن يُعيد صُنعه ثانيةً من باب أولى.

ثانيًا: قياس الشّبه: وقد ذكرنا في بداية تعريف القياس أنّ الأشعري يُعرِّف قياس الشّبه بقوله: «الحُكمُ في الشيء بِحُكمِ مثلِه وجَعْلُ سبيلِ النّظيرِ ومجراه مجرى نظيرِه»[2].

وقياس الشّبه عند الأشعري قائم على إلحاق الفرع بالأصل الأكثر شبهًا به بغَلَبَة الظنّ كما بيّن ذلك عنه ابن فورك في «مجرد المقالات»[3]، وإذا استوت الأصول بالشَّبه وعُدِمَت القدرة على الترجيح بينها فإنّ الأشعري يذهب إلى تخيير المجتهد في

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٠.
(٢) اللمع للأشعري ص٢٢.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

إلحـاق الفرع بأيّها شـاء، وكان في ذلك مصيبًا، ولـه أن يَحكُم به ويُفتي[١]. وهذا غاية ما استطعنا الوقوف عليه مما أورده ابن فورك عن الأشعري بخصوص قياس الشّبه.

ومُستنَد الأشعري في اعتبار قياس الشّبه والاحتجاج به هو الحديث الذي اعتَرضَ فيه رجلٌ على ولادة امرأته غلامًا أسود، فردّه النبي ﷺ إلى شيء يعرفه، وهو الإبل، وقاس ولده الأسوَد على ما قد يكون في الإبل الحُمر من السواد بجامع نَزْعة العِرْق[٢]، فقال الأشعري بعدما أورد هذه الرواية: «فهذا ما عَلَّم الله نبيَّه من ردِّ الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشَّبَه والنَّظير»[٣].

المطلب الثاني: مباحث الاجتهاد والتقليد في الفكر الأصولي عند الأشعري

لا نستطيع أن نجزم بأنّ الأشعري كان يسير على خُطا الشافعي في حصر الاجتهاد في القياس[٤]، كما لا نستطيع أن ننفي ذلك، فعندما تناول ابن فورك الاجتهاد عند الأشعري لم يذكر فيه إلّا القياس فقال: «وكان يذهب إلى جواز الاجتهاد في فروع الشرع ممّا لم يوجَد فيه نصّ، ويقول: إنّه يردّه القائس بغلبة ظنّه إلى أشبه الأصول بالحادثة»[٥]. وهناك نصٌّ آخر يفيد نفس المعنى أورده ابن فورك في الفصل الذي بيّن فيه مذاهب الأشعري في باب الجدل وأحكامه[٦].

وفي المقابل ذهب الأشعري ـ على حسب ما ذكرناه عنه في دليل الإجماع ـ إلى الأخذ باستصحاب الإجماع في موطن النزاع، واستدل به على الإبقاء على

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.
(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب اللعان، ح١٥٠٠، ٢: ١١٣٧.
(٣) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص٩٢.
(٤) انظر: الرسالة للشافعي ص٤٧٧.
(٥) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.
(٦) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٩٣-٢٩٤.

اسم الإيمان لمن ارتكب الكبيرة من أهل الملّة[١]، وهذا فيه دلالة على أخذه بدليل الاستصحاب، وعليه فإنّ مفهوم الاجتهاد عنده أعمّ من القياس، وعلى الرغم من ذلك، فإنّه ليس من اليسير أن ننسب للأشعري رأيًا أو مذهبًا بعينه من خلال ذكره في موضع واحد، أو بالأخذ بلازم قوله، أو إشارته إليه دون التصريح به.

ومهما يكن من أمر، فالأشعري في رسالته إلى أهل الثغر يُبيِّن لنا أنّ هناك طرقًا متفقًا عليها بين العلماء في الاجتهاد وأخرى مختلفًا فيها، فيقول: «وإنّما تكلّفوا البحث والنّظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم وحدوثها فيهم، وردّها إلى معاني الأصول التي وَقَفهم عليها، ونبَّههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم رحمة الله عليهم في ذلك ما نُقِل إلينا من طريق الاجتهاد التي اتّفقوا عليها والطرق التي اختلفوا فيها»[٢].

ومن هذا النصّ ومن خلال السياق الذي ورد فيه فإنّ الأشعري يُشير إلى أنّ الاجتهاد إنّما يكون في الأحكام الشرعية العملية، وأنّ العقائد لا مجال فيها للاجتهاد، وكذلك فإنّ الأشعري في موطن آخر ـ كما ذكر ابن فورك ـ كان يذهب إلى أنّ النّظر والاجتهاد في الفروع من فروض الكفايات، فإذا قام به البعضُ سقط عن الباقين، وفي هذا بيان لحكم الاجتهاد عنده[٣].

مَن يجوز له أن يجتهد؟

لقد أشار الأشعري سابقًا عند حديثه عمن يُعتبَر قوله من المجتهدين في إجماع الخاصّة إلى بعض شروط المجتهد، فبيَّن حينها أنّه يُشترط فيه أن يكون من أهل الفتوى والاجتهاد في الحادثة، وأن يكون ممن إذا أراد أن يتعرف على حكم الحادثة

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠٢.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٩٣.

من الأصول أمكنه ذلك وعرَف وجه القياس فيه[١]. وقد تعرض الأشعري إلى شروط المجتهد في كتابه «مقالات الإسلاميين» عند حديثه عن «مَن يجوز له أن يجتهد؟» فقال: «قال أهل الاجتهاد: لا يجوز الاجتهاد إلّا لمن عَلِمَ ما أنزل الله عزّ وجلّ في كتابه من الأحكام، وعَلِمَ السُّنن، وما أجمع عليه المسلمون، حتى يعرف الأشباه والنّظائر، ويردّ الفروع إلى الأصول»[٢]. وهنا يبدو الأشعري أكثر شمولًا وأوسع إحاطةً بشروط المجتهد عمّا ذكره عنه ابن فورك في «مجرد المقالات».

وهنا يأتي السؤال الآتي: هل كان النبي ﷺ متعبَّدًا بالاجتهاد في أحكام الشرع، أم إنّ جميع ما يصدر عنه ﷺ إنما هو من قبيل الوحي؟ يجيب الأشعري على هذا السؤال ويبيّن فيما قرّره عنه ابن فورك أنّه كان لا يأبى أن يكون النبي ﷺ متعبدًا بالاجتهاد في أحكام الشرع، ويضرب لذلك مثالًا باجتهاد النبي ﷺ في أمر الحروب والمعارك، كذلك في اجتهاده ﷺ في منابذة الأعداء ومصالحتهم[٣].

التصويب والتخطئة في الاجتهاد:

في البداية يُفرِّق الأشعري في الأحكام بَيْن ما هو عند الله عزّ وجلّ وبين ما هو عند المجتهد، ويُبيّن لنا مقصوده بما هو عند الله وما هو عند المجتهد، فيذكر أنّ «ما عند الله» هو الذي تعلّق به حُكمُه وعِلمُه ومشيئتُه ورضاه وولايته ووعده وثوابه، فهو يُطلِق لفظ «ما عند الله» على ما هو عليه الأمر في الباطن، أمّا الذي «عند المجتهد» فهو ما تتعلق به أحكام الشرع ممّا يظهر على اللسان والأركان مع جواز أن يكون في السرّ والباطن خلافُه، وعليه فإنّه يطلِق لفظ «ما عند المجتهد» على ما هو عليه الأمر في الظاهر[٤]، فالذي عند الله هو الباطن، ويذهب الأشعري إلى أننا لا نستطيع

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

(٢) مقالات الإسلامين للأشعري ٢: ١٧٤. (٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠٢.

(٤) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦١-١٦٢.

الوقوف على ما هو عند الله ولا القطع به إلّا من خلال خبر الصادق، أي: من خلال النصّ، أما الذي عند المجتهد فهو الظاهر الذي يُتَوَصّل إليه بالاجتهاد وغلبة الظن[١].

ويضرب الأشعري مثالًا يوضّح به صورة «ما هو عند الله» و«ما هو عند المجتهد» من الأحكام، بالحُكم على شخص أنّه مؤمن أو كافر؛ فالمؤمن عند الله من عَلِمَه الله عزّ وجلّ مؤمنًا، وكذلك الكافر عنده، أمّا المؤمن عندنا فهو من حَكَمْنا عليه في ظنّنا وغالِب وَهْمِنا على ما ظهر منه أنّه مؤمن، وقد يكون حُكمه في الحقيقة وواقع الأمر عند الله خلاف ذلك[٢]، وإذا حكمنا على شخصٍ أنّه مؤمن بما ظهر لنا منه فإنّا نُجري عليه ما يجري على المؤمنين من أحكام متعلقة بالعبادات والمناكحات والمبايعات والموارثات، وإن كان عند الله غير مؤمن[٣].

التفرقة في الاجتهاد بين الأصول والفروع:

ذكرنا قبل أنّه لا نستطيع الوقوف على ما هو عند الله عزّ وجلّ من الأحكام في الحقيقة وواقع الأمر إلّا من خلال خبر الصادق عنه، بأن يَرِد إلينا نصٌّ يُبيّن لنا حكم الله تعالى فيها، فإذا لم يَرِد نصّ في الحادثة فإنّه لا يُتَوصّل إلى حكمها إلّا عبر الاجتهاد بما يظهر للمجتهد إذا استوفى المجتهد شروط الاجتهاد التي تحدثنا عنها، فكل ما لم يَرِد إلينا نصٌّ بحكمه من أحكام الفروع، فالمجتهد يرُدّه بغلبة ظنّه إلى أشبَه الأصول به، وقد ذكرنا أنّه إذا استوى عند المجتهد عدة أصول، فإنّ له أن يُلحِق المسألة بأيّها شاء، ويكون بذلك مصيبًا وله أن يحكم به ويفتي.

وكذلك الحال عند الأشعري إذا اختلف المجتهدون في حكم شرعي فرعي، فأدّى اجتهاد كل واحد منهم إلى خلاف ما أدّى إليه الآخر، فإنّه عند الأشعري ليس

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦١-١٦٢.
(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦١.
(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٦١.

أحدهم أوْلَى بالإصابة من صاحبه إذا استوت طريقتهم في الاجتهاد ولم يقع منهم تقصير، وقد ذكر ابن فورك في «مجرد المقالات» أنّ الأشعري قد نصّ على ذلك في كتاب «الموجز»، وفي مسألة له مفردة في «الاجتهاد»، وذكر ذلك أيضًا في كتاب له «في أدب الجدل» مما لم يصلنا منها شيء[1].

إذن فالمجتهدون في الفروع عند الأشعري كلّهم مصيبون فيما يؤديهم إليه اجتهادهم إذا استوفوا شروطه، وليس أحدهم أوْلَى بالإصابة من الآخر، وعليه «فإن صادف المجتهدُ الأشبه كان مُصيبًا، وإن قصّر عنه كان على اجتهاده مأجورًا ولم يكن بتقصيره عنه مُزْوَرًّا[2]»[3].

ويضرب الأشعري مثالًا على ذلك مما أورده في كتاب «الإبانة» بما جرى بين عليّ والزبير وعائشة رضي الله عنهم، وبما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، فقال: «فأمّا ما جرى من عليّ والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين فإنّما كان على تأويل واجتهاد، وعليٌّ الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي ﷺ بالجنّة والشهادة، فدلّ على أنّهم كلهم كانوا على حقّ في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين سيدنا علي ومعاوية رضي الله عنهما، فدلّ على تأويل واجتهاد»[4].

إلّا أنّ ابن فورك في الفصل الذي بيّن فيه مذهب الأشعري في الإمامة عندما تعرض لما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكلاهما من أهل الاجتهاد، ذكر أنّ الأشعري اعتبر اجتهاد معاوية رضي الله عنه كان خطأً وباطلًا ومنكرًا وبغيًا على اعتبار أنّه خروجٌ على إمام عادل، وشبّه ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما بحاكمَين اجتهدا فأخطأ أحدهما وأصاب الآخر[5].

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

(٢) أي مال عن الطريق وانحرف.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٩٤.

(٤) الإبانة للأشعري ص٢٦٠.

(٥) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٨٨.

وهـذا الذي ذكره ابـن فورك مخالف مخالفةً صريحةً لِما نصّ عليه الأشـعري نفسه في «الإبانة» كما ذكرنا، ومخالف كذلك لِما ذكره هو نفسه في مواضع أخرى نقلنا نصوصًا منها من «مجرد المقالات»، ولعل الذي دفع ابن فورك إلى اعتبار اجتهاد معاوية رضي الله عنه في هذا الموضع خطأً هو معرفته بأنّ المصيب من المجتهدين في قضايا الأصول عند الأشعري واحد، وقضية الإمامة عدّها الأشعري من الأصول التي ساق عليها الإجماع في «رسالته إلى أهل الثغر»[1]، بخلاف الاجتهاد في الفروع، فالجميع عنده فيها مصيب.

ويبدو أنّ الآمدي كان مُطّلعًا على ما أورده ابن فورك في فصل الإمامة فنسب للأشعري قولَين: أحدهما ما ذكرناه من أنّ كل مجتهد مصيب، والرأي الآخر مفاده أنّ المجتهدَين إذا اختلفا في مسألة فقهية، فإنّ أحدهما يكون مصيبًا والآخر مخطئًا[2]. ولعل الأرجح هو قول الأشعري بتصويب جميع المجتهدين في الفروع؛ لنَصِّه عليه صراحةً في «الإبانة».

إذن فالأشعري يرى تصويب المجتهدين جميعًا في الفروع، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك عنده فيما يخصّ الاجتهاد في الأصول، حيث إنّه كان يُفرِّق في الاجتهاد بين الأصول والفروع، ويَعتَبر المصيب من المجتهدين في الأصول واحدًا، ويقول: إنّ الأصول الحقّ في واحد من مذاهب المختلِفين فيها، بينما في الفروع كان يرى أنّ الحقّ في الجميع والكلَّ مصيبون إذا أدّى كل مجتهدٍ منهم حقّ الاجتهاد[3].

وإذا عُدنا لمذهب الأشعري في أنّ كلّ مجتهدٍ في الفروع مصيب، فإنّ هذا يعني أنّه ليس لله عزّ وجلّ حكم معيَّن في المسألة قبل وقوع الاجتهاد من المجتهدين، وإلّا لو كان لله فيها حكمٌ لَما صحّ أن يصيب جميع المجتهدين، وإذا صحّ هذا التوجيه

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٦٨-١٦٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤: ٢٢٢.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

فإنّ القول بتصويب جميع المجتهدين في الفروع فيه مخالفة لأصل الأشعري في قِدَم الحُكم؛ إذ إنّه كيف يكون الحكم قديمًا ولا يكون في المسألة قبل الاجتهاد حكمٌ؟ أو بعبارة أخرى: كيف يكون القديم تابعًا لظنّ المجتهد الحادث؟ هذا اعتراض أورده الإسنوي في «نهاية السول»، وذكره البدخشي في «مناهج العقول» وردّ عليه.

ونصُّ قول الإسنوي: «واعلم أن كلام الأشعري المتقدِّم لا يستقيم مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمةً»[1]، وقال البدخشي: «فذهب المصوّبة، وهُم جمهور المتكلمين كالأشعري والقاضي وكأبي الهذيل والجبائيين من المعتزلة، فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعًا لظنّ المجتهد، فيختلف باختلاف الاجتهاد... قال العبري: وفيه شيء [أي: نقل القول بالتصويب عن الأشعري]، وهو أنّ الأشعري لما ذهب إلى قِدَم الحكم، كيف يذهب إلى أنّ المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكمٌ؟»[2].

وقد أُجيب عن هذا الاستشكال بأنّه لا تعارض بين قول الأشعري بِقِدَم الحُكم وقوله بعدم وجود حكم في المسألة الاجتهادية قبل الاجتهاد؛ وذلك لأنّ معنى قوله بعدم وجود حكم في المسألة قبل الاجتهاد محمولٌ على التعيين، أي: عدم تعيين حكم معيّن لهذه المسألة بخصوصها، وهذا لا يتعارض مع قِدَم الحكم؛ إذ إنّ أحكام الله عزّ وجلّ إنما تتعلق بالمسائل على سبيل الإجمال، وتخصيص كل مسألة بحكم معين بها إنّما يحدث بعد الاجتهاد بحسب غلبة ظن المجتهد، فنفيُ تعلّق الأحكام بالمسائل الاجتهادية محمول على التعلّق الخاص، وأمّا أصل الحكم الذي هو بمعنى الخطاب فموجود وثابت. وفي تأكيد هذا التوجيه يقول البدخشي:

---

(١) نهاية السول للإسنوي ٤: ٥٦٧.

(٢) شرح البدخشي مناهج العقول ٣: ٢٧٦.

«أقول: قد كنت أجبت عنه بأنّه يجوز أن يُراد نفي الحكم المتعلق بالتعلق الخاص، ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب»(١).

التقليد عند الأشعري:

وهو إمّا أن يكون في الأصول أو في الفروع، أمّا فيما يتعلق بالتقليد في الفروع فلم أقف إلّا على نصَّين أوردهما الأشعري في كتبه: أحدهما في «مقالات الإسلاميين»، وهو متعلق بمن يتصدى لإفتاء العوامّ من الناس، هل له أن يُقلِّد غيره من المفتين؟ يذكر الأشعري أنّ هناك اختلافًا بين العلماء في ذلك، ويُبيِّن هذا الاختلاف فيقول: «وقالوا في المستَفتَى: إنّ له أن يُفتي فيقلِّد بعض المفتين. وقال بعض أهل القياس: ليس للمُستَفتَى أن يُقلِّد، وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلّة، حتى يستدلّ بالدليل ويَضِحَ له الحقّ»(٢).

وكما هو واضح فإنّ الأشعري ذكر الاختلاف في المسألة ولم يُرجّح أحد الرأيين على الآخر، فيصعب معرفة رأي الأشعري من خلال هذا النصّ، وعليه فسنتوجّه إلى النصّ الآخر الذي تناول الأشعري فيه موضوع التقليد؛ لنحاول الوقوف من خلاله على مذهب الأشعري في التقليد في الفروع.

والنصّ الآخر أورده الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»، فقد ذكر في معرض حديثه عن تكليف الصحابة والسَّلَف بالنّظر والاجتهاد في حوادث الأحكام وردّها إلى معاني الأصول التي وُقِفوا عليها ونُبِّهوا إليها، أنّ هؤلاء المجتهدين من الصحابة والسَّلَف «لم يُقلِّد بعضهم بعضًا فيما صاروا إليه من جميع ذلك؛ لما كلفوه من الاجتهاد وأُمِروا به»(٣)، ومن خلال هذا النصّ نستطيع أن نجزم بأنّ الأشعري من

(١) مناهج العقول للبدخشي ٣: ٢٧٦. (٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ١٧٤.
(٣) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠٢.

أصحاب الرأي الثاني الذين ذكرهم في «مقالات الإسلاميين»، وهم الذين يمنعون المفتِي من التقليد ويُلزِمونه بالنّظر والسؤال عن الدليل والعلّة.

ونلاحظ هنا أنّ حديث الأشعري هنا يدور حول تقليد المفتِين والمجتهدين بعضهم لبعض، وهذا الذي يمنع منه الأشعري، أمّا تقليد العوامّ للمجتهدين فلم أقِف فيه على نصّ صريح وواضح للأشعري، ولا أعتقدُه يمنع منه خصوصًا فيما يتعلق بمسائل الفروع، استنادًا إلى ما بيّنّاه عنه في دليل الإجماع عند حديثه عن الإجماعات المتعلقة بالخاصّة من العلماء والمجتهدين التي يكون العامّة فيها تبعًا لهم كما ذكره ابن فورك عن الأشعري(١).

هذا بخصوص التقليد في الفروع عند الأشعري، أمّا فيما يتعلق بالتقليد في أصول الدين فلم أقف فيه إلّا على نصٍّ واحدٍ أورده ابن فورك في الفصل الذي تناول فيه آداب الجَدَل عند الأشعري، والذي يظهر مما ذكره أنّ الأشعري يمنع من التقليد في أصول الدين ولا يُجيزه، إلّا أنّه كما يظهر كذلك أنّه لا يُكفِّر المقلد في أصول الدين ولا ينفي عنه صفة الإيمان وإنما يُبطِل ثوابه، ونص قول ابن فورك في إقرار هذا المذهب عن الأشعري هو: «ومَن زَعَم من أهل التقليد أنّه لا يجب أن يستعمل ذلك [أي: المعرفة بعلل الأصل وأدلته] خوفًا من دخول الحَيرة عليه عند النّظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنّصارى والكَفَرة أن يَثْبُتُوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يُميّزوا، وهذا إباحة للكفر... ولأن اعتقاد الأصول بتقليد يُبطِلُ ثوابه؛ إذ لا ثواب لمن ليس بعارف، واعتقادها بعد المعرفة بحقيقتها يُوجِب ثوابها»(٢).

وعلى الرغم من وضوح القول الذي ذكره ابن فورك عن الأشعري في إبطال ثواب المقلد في أصول الدين والاقتصار على ذلك دون التعرض إلى إبطال إيمان

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص٢٤، ١٩٣.

(٢) مجرد المقالات لابن فورك ص٣١٩.

المقلد، أو القول بتكفير المقلّدين من العوام، فإنّ هناك مَن نقل عن الأشعري عدم صحة إيمان المقلدين[1]، بل ومنهم من نسب إليه القول بتكفير العوامّ[2]، وقد أنكر كثير من العلماء نسبة هذا القول إلى الأشعري وذكروا بأنّه مكذوب عليه[3].

وفي ختام هذا الفصل، فهذا ما أمكنني الوقوف عليه من مباحث ومطالب ومسائل متعلقة بأصول الفقه عند الأشعري، تناولتها بالبحث والترتيب والتحليل والتركيب، محاولًا تقديم صورة تظهر من خلالها المعالم الأساسية للفكر الأصولي عند الأشعري.

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦: ٢٧٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤: ٢٤٣، إرشاد الفحول للشوكاني ٢: ٢٤١.

(٢) انظر: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أبي زرعة ص٧٢٥، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢: ٤٤٥.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦: ٢٧٨-٢٧٩، إرشاد الفحول للزركشي ٢: ٢٤١-٢٤٢، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢: ٤٤٥.

المبحث السادس
خصائص الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري

بعدما تعرضنا في الفصول والمباحث السابقة لكل ما يتصل بالفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، وتناولناها بالعرض والتحليل والتركيب والمناقشة، كان لا بدّ من وضع خلاصات تتضح من خلالها أبرز خصائص ومميزات الفكر الأصولي عنده، التي يمكن إجمالها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الاستقلالية في الاجتهاد

تبيَّن لنا عندما تناولنا مذهب الأشعري الفقهي والأصولي كيف تنازعه أصحاب المذاهب المختلفة، فكلٌّ يريد أن يحظى بشرف انتساب الأشعري إليه وانتمائه إلى مذهبه، ولعل أهم ما يحكم في بيان موقع الأشعري بين مَن تنازعوه من أصحاب المذاهب هو ما أُثِر عنه من آراء واجتهادات، ومن خلال ما تناولنا من مسائل أصولية استطعنا الوقوف على رأيٍ فيها للأشعري، تبيّن لنا عدم انفراده وموافقته لأحد من المذاهب التي تنازعته بشكل نستطيع أن نحكم له من خلاله أنّه ينتمي لذلك المذهب دون غيره؛ فإن كان قد وافق الشافعي في بعض المسائل، فقد خالفه في غيرها، وهكذا بالنسبة لبقية المذاهب، وعليه لا يمكن أن نحكم بشافعيّته بناءً على موافقته للشافعي في بعض المسائل، كما لا يمكن أن نحكم بمالكيّته لموافقته المالكية في مسائل أخرى، ومن هنا حكمنا باستقلاليته في الاجتهاد، ولنا على ما ذهبنا إليه من الأدلة ما يلي:

الأول: ما أشـرنا إليه في بداية الرسالة عندما تحدثنا عن مشايخ الأشعري ومذهبه الفقهي والأصولي، من أنّه لم تكُن في زمن الأشعري قد تشكَّلت المنهجيات واستقلت، ولم يكن التعصب لأيّ من هذه المذاهب منتشرًا.

الثاني: مذهب الأشعري نفسه في المنع من التقليد؛ فقد بينا أنّ الأشعري يوجب على المفتي والمجتهد النّظر في الأدلة ومعرفة عللها[١]، وعليه فمِن غير المنطقي أن يمنع من التقليد، ومن ثَم يكون هو في نفسه مقلِّدًا.

الثالـث: مذهبـه فـي أنّ كل مجتهد مصيب[٢]، حيث إنّ مذهب الأشـعري هذا يدفعه لعدم الالتزام بمذهب معيّن، ويُحتِّم عليه النّظر في جميع الأقوال، خاصّة أنّ الأشـعري لا يحصـر الاجتهاد في مسـائل الفروع بعلماء الفقـه والأصول فقط، بل إنّـه يعتبـر فـي ذلك كل عالم في أيّ فـنّ من الفنون إذا توفرت فيه شـروط الاجتهاد بالحادثة، فلا يفرق في الاجتهاد بين علماء الفقه والأصول وبين علماء الكلام[٣].

الرابـع: واقع المسـائل التـي بينّاها عنه؛ فإنّه كان في كثير من المسـائل يخالف الشافعي وكبار مشايخه كابن سريج.

الخامس: منهجيّة الأشعري في التفكير وعقليته في النّظر التي أدّت به إلى ترك الاعتـزال، هـي نفس المنهجية والعقلية التي تحتِّم عليه عدم التزام مذهب بعينه في الفقه أو الأصول.

السادس: أنّ الأشعري صاحب منهج مستقل في علم الكلام، وقد بنى اجتهاداته فـي أصـول الفقه على أصوله الكلاميـة؛ فلزم من ذلك اسـتقلاليته في الاجتهاد في أصول الفقه.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢: ١٧٤، رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص١٠٢.

(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٦٠، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١، ٢٩٤.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٥.

وبناءً على ما سبق، فإنّ كل الدلائل تشير إلى استقلالية الأشعري في الاجتهاد، إلّا أنّـه كيـف لنا أن نُفسِّـر مـا ذهب إليه ابن فورك من أنّ الأشـعري «كان يذهب في أكثـر مسـائل أصـول الفقه إلـى ما ذهب إليه الشـافعي في كتاب الرسـالة في أحكام القرآن»[١]، وكذلك ما نقله ابن عسـاكر عن أبي محمد عبد الله بن يوسـف الجويني أنّ الأشعري «تَقِلُّ وتَعزُّ مخالفته أصول الشافعي»[٢]؟

وللجواب على هذا السؤال، فإنّه لا بُدّ من فَهمِ هذه الأقوال في سياق الحديث الذي وردت فيه، حيث إنّ ابن فورك ذكر موافقة الأشعري للشافعي في إطار حديثه عن معنى السنّة وأقسام الأخبار، ثم بيّن موافقة الأشعري للشافعي في أكثر مسائل أصول الفقـه، ثـم أكمل حديثه عـن بيان مذهب الأشـعري في الحديث المرسـل والمدلَّس، وعليه فإنّ كلام ابن فورك يُحمَل على موافقة الأشعري للشافعي في أكثر مسائل أصول الفقه المتعلقة بمباحث السـنّة والأخبار، لا على عموم مسـائل أصول الفقه في جميع المباحـث الأصوليـة، ولا أدلّ على ذلك من واقع المسـائل الأصوليـة التي بينّاها عن الأشعري، حيث إنّه في أكثر المسائل التي وقفنا على رأيه فيها كان مخالفًا للشافعي.

هـذا فيمـا يتعلق بما أورده ابـن فورك، أمّا بخصوص تقريـر أبي محمد الجويني الـذي يفيـد قِلّـةَ مخالفـة الأشـعري للشـافعي، فـإنّ الباحـث يقول فـي توجيهـه: إنّ الزركشي قد نقل في «البحر المحيط» قولًا آخر عن أبي محمد الجويني يفيد مخالفة الأشـعري للشـافعي فـي الأصـول، فقال: «قـال الشـيخ أبو محمـد الجوينـي: ونُقِل مخالفته [أي: الأشـعري] أصول الشـافعي ونصوصه»[٣]. وعلى فرض صحة القول الأول لأبي محمد الجويني، فإنّ حُكمنا باستقلالية الأشعري في الاجتهاد ومخالفته

(١) مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٣.

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٩٦.

(٣) البحر المحيط للزركشي ١: ١٠.

للشافعي في أكثر المسائل التي وقفنا عليها، إنّما هو بحسب ما توفر بين أيدينا من مادة علمية متعلقة بأصول الفقه عند الأشعري، وهي بكل تأكيد لا تُغطي إلّا مسائل قليلة محدودة من مجمل المباحث الأصولية، وحُكمنا كان في إطار ما وقفنا عليه منها، ولعل أبا محمد الجويني كان مطلعًا على ما لم نستطع الوصول إليه من كتابات الأشعري وآرائه الأصولية فحكَم بما نقلنا عنه، ولعلنا إذا ظهر لنا شيء من كتب الأشعري ومصنفاته الأصولية أن نغيّر هذا الحكم الذي قررناه في إطار هذه الدراسة.

وهناك أمر آخر مهم يجب أن نأخذه بعين الاعتبار في سياق الحديث عن مذهب الأشعري الأصولي، وهو أنّ ما قرره ابن فورك وما قاله أبو محمد الجويني فيما نقله عنه ابن عساكر يُحتمَل أن يكون في إطار الردّ على أبي حامد الإسفراييني الفقيه الشافعي وغيره من الذين حاولوا جاهدين التمييز بين أصول فقه الشافعي وأصول فقه الأشعري؛ فقد نَقل ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» أكثر من نصٍّ يبيّن محاولة الفصل بين أصول الشافعي والأشعري، حيث قال: «قال أبو الحسن [أي: الكرخي]: ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسَبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه»[(١)]. ونقل نصًّا آخر على لسان أبي الحسن الكرخي يقول فيه: «ومعروف شدّة الشيخ أبي حامد [أي: الإسفراييني] على أهل الكلام، حتى ميّز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري... حتى لو وافق قول الأشعري وجهًا لأصحابنا ميّز، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يَعُدهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلًا عن أصول الدين»[(٢)]. ولم أقف على هذه النقول عند أحد غير ابن تيمية.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦: ٦٠٠.

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦: ٦٠١.

على أيّ حال، فإنّ الحكم الفاصل بين هذه الأقوال هو ما ذكرنا من واقع المسائل الأصولية التي نُقِلت عن الأشعري، والتي تبيّن لنا من خلال ما وقفنا عليه منها أنّ الأشعري مستقل في اجتهاداته الأصولية، ويصعب نسبته لأيٍّ من أصحاب المذاهب الأربعة، وإن كان قد وافق بعضها وخالف البعض الآخر في شيء مما نُقِل عنه في ذلك.

المطلب الثاني: التأثر بعلم الكلام

لعل أهم ما يميز فكر الأشعري الأصولي ويعتبر السمة البارزة فيه هو تأثره بعلم الكلام، وكنا قد تناولنا بالتفصيل مشروعية علم الكلام عند أبي الحسن الأشعري، ومنهجه فيه، وعلاقته بأصول الفقه عنده، وقد ظهر لنا بشكل صريح وواضح جوانب التأثر والتأثير لكل من العِلمَين في الآخر، مما يغني عن إعادة الكلام فيه هنا[1]. والذي يريد الباحث تسليط الضوء عليه بخصوص العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام عند الأشعري في هذا الموضع قضيتانِ: **الأولى**: متعلقة بدور الأشعري في توثيق العلاقة بينهما، **والأخرى**: بخصوص الانسجام التام بينهما، وهما على النحو الآتي:

القضية الأول: دور الأشعري في توثيق العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه

تبيَّن لنا عندما تناولنا منهج التأليف الأصولي عند مَن أتى بعد الشافعي عدمُ

---

(١) ولزيادة الاطلاع على تفاصيل هذه العلاقة بين العِلمَين انظر في البحث الذي قمت بإعداده بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي، والذي كان تحت عنوان: أثر المذهب الكلامي في مسائل أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري، وقد تم نشره في العدد الخامس من مجلة الإبانة التابعة لمركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء في المغرب.

وصولنا لأيٍّ من المصنفات الأصولية السابقة على ما صنّفه الباقلاني والقاضي عبد الجبار التي تظهر فيها المسائل الكلامية بشكل صريح وواضح، وبعدما قمنا بجمع ودراسة ما استطعنا الوقوف عليه من مسائل أصولية عند أبي الحسن الأشعري تبيّن لنا شدّة حضور مذهبه الكلامي في أغلب مباحث أصول الفقه عنده، وهذا فيه دلالة على أمرَين:

الأول: هو أنّ الأشعري بعدما حسّن للناس الخوض في علم الكلام وحبَّبه إليهم، دفعه استحسانه وحبّه لعلم الكلام على خلطه بعلم أصول الفقه، وعليه فإن اعتبرنا أنّ أبا الحسن الأشعري من أوائل الذين أسسوا لعلم الكلام السنّي ودافعوا عنه وأظهروه في مصنفات مستقلة؛ فإنّه بإمكاننا اعتباره كذلك من أوائل الذين تجرؤوا وأدخلوا هذا العلم على أصول الفقه، وأظهروه بشكل صريح وواضح فيما نُقِل عنهم من مباحث أصولية.

ولعل موقف أبي حامد الإسفراييني وأبي الحسن الكرخي الذي نقلناه سابقًا عند حديثنا عن استقلالية الأشعري في الاجتهاد خير دليل على ذلك، حيث إنّ أبا الحسن الكرخي بيّن تبرؤ الكثير من أئمة الشافعية مما بنى عليه الأشعري مذهبه في أصول الفقه، وقد بنى الأشعري مذهبه في أصول الفقه على علم الكلام، في حين أدّى ذلك بأبي حامد الإسفراييني إلى تمييز أصول فقه الشافعي عن أصول فقه الأشعري، وهو الأمر الذي يدل على أسبقية الأشعري وتقدمه للقيام بهذه العملية، الأمر الذي لم يكن ظاهرًا بهذا الوضوح وبهذه الصراحة من قبلُ.

وهذا غير مستبعَد عن شخصيّة الأشعري ومنهجيّته في إظهار ما يراه حقًّا؛ فقد دفعته هذه المنهجية في السابق إلى صعود المنبر والتبرؤ من الاعتزال والانسلاخ منه، وها هي تدفعه مرّة أخرى لتحسين علم الكلام وإظهاره للناس بثوبه السنّي الجديد، ومرة ثالثة في خلط ما رآه حسنًا بعلم أصول الفقه.

وعلى ما يبدو فإنّه ما كان لِيَجرؤ أحد قبل أبي الحسن الأشعري على القيام بهذه المهمة، فهذا شيخُه ابن سريج يتردد في بناء مسألة من الأصول على شيء من الكلام، فقد نقل إلينا الزركشي في «البحر المحيط» ردّ ابن سريج على ما اعترض به ابن داود الأصبهاني على الشافعي من اعتبار قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] من قَبيل العام الذي لا خاص فيه[١]، فاعترض عليه ابن داود بقول الله عزّ وجل: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، فردّ عليه ابن سريج بردّ طويل نقل الزركشي جزءًا منه، وأشار إلى أنّ ابن سريج ذكر شيئًا مما يستحيل اندراجه في الصفات، يهمنا ما قال في آخره، حيث قال: «قد أومينا إلى جُمل وكَرِهنا التفسير؛ لأنّ الشافعي وأصحابه بعده يكرهون القول في هذا»[٢]. ويبدو واضحًا من خلال هذا النّص إحجام ابن سريج عن خلط شيء من الكلام في مسألة أصولية.

أمّا الأمر الثاني: فهو أنّ أبا الحسن الأشعري ـ بناءً على ما ذكرنا ـ يُعتبَر من المؤسسين لِما قام به قاضي السنّة الباقلاني على وجه التحديد؛ فبعد أن مهّد الأشعري الطريق لهذه العلاقة بين العِلمَين، جاء الباقلاني وزاد معالمها وضوحًا وشرحًا وإفرادًا بالتصنيف، فوضع كتاب «التقريب والإرشاد» الذي أصبحَ أصلًا لما بات يُعرَف بطريقة المتكلمين في التأليف الأصولي.

القضية الثانية: الانسجام التام بين المسائل الأصولية والأصول الكلامية التي بُنِيت عليها عند الأشعري

الناظر إلى ما قمنا بجمعه من مسائل أصولية عند أبي الحسن الأشعري في جميع مباحث أصول الفقه، يلحَظ بشكل جليٍّ وواضح عمق التأثير الكلامي في المباحث الأصولية عنده، ولعل أبرز المسائل الأصولية التي خالف بها الأشعري

(١) انظر: الرسالة للشافعي ص٥٤.
(٢) البحر المحيط للزركشي ٣: ٢٤٦.

جمهور مَن سبقه مِن الأصوليين، كان سبب خلافه لهم فيها أنّه كان قد بناها على أصول كلامية، وذلك كنفيه صيغة العموم، وما بنى عليها من إنكار أن يكون للأمر والنهي صيغة تخصهما، وإنما جاء ذلك بسبب بناء هذه المسألة على أصل الكلام النفساني، واعتبار أنّ الكلام حقيقة في المعاني النفسية مجازٌ في الألفاظ والحروف والعبارات كما بيّنا عنه سابقًا. وعليه فإنّ بناء مسائل أصول الفقه على علم الكلام عند الأشعري كان من أهم أسباب الخلاف بينه وبين غيره من الأصوليين.

وكذلك فإنّ المتأمِّل لجميع المسائل الأصولية التي بُنيت على أصول كلامية عند الأشعري، فإنّه لن يستطيع الوقوف على مسألة أصولية واحدة شذَّت عن أصلها الكلامي أو تخلّفت عنه، لدرجة تُمكِّن العارف بالأصول الكلامية عند الأشعري أن يصل إلى رأي الأشعري في بعض مسائل أصول الفقه قبل أن يُفصِح الأشعري عن رأيه فيها، وهو ما نستطيع تسميته بتخريج المسائل الأصولية على أصولها الكلامية، وهذا ما لاحظناه فعلًا عند حديثنا عن مسألة الأفعال الاختيارية قبل البعثة، وصِيَغ الأمر والنهي، وتأخير البيان، وغيرها من المسائل التي بُنيت على أصول كلامية عند الأشعري.

المطلب الثالث: التوقف في بعض المسائل الأصولية

من خلال ما تناولنا من مسائل أصولية عند أبي الحسن الأشعري، تبيّن لنا أنّه توقّف عن الحكم في بعض المسائل، منها مسألة الأفعال الاختيارية قبل البعثة، وصيغة العموم، وصِيَغ الأمر والنهي، وتوقف كذلك في أفعال النبي ﷺ المجردة عن القرائن، وهذه هي المسائل التي صحَّ توقفه فيها، وما عدها من مسائل ـ كالتكليف بما لا يُطاق، ومخاطبة الكفار بفروع الشريعة ـ فلا يصحُّ توقفه فيها كما بيّنا عندما تعرضنا لها.

وقد بينّا أنّ توقف أبا الحسن الأشعري في هذه المسائل بمعنى عدم الحكم لا عدم العلم؛ فالتوقف عنده ليس مطلقًا، وإنما يتوقف في هذه المسائل إلى أن تأتي القرينة التي تبيّن المراد من صيغ العموم أو الأمر أو النهي، أو المراد من أفعال النبي ﷺ، فإن أتت القرينة وأفادت أن المقصود من الصيغة هو العموم أو الأمر أو النهي، فإنّ اللفظ يُحمَل على ما أتت به القرينة، وعندئذٍ فلا وقف عنده.

ومن خلال ما عرضنا عندما تناولنا هذه المسائل عند أبي الحسن الأشعري، تبيّن لنا أن سبب توقفه في صيغ العموم هو أنّه بناها على أصله في الكلام النفسي، واعتباره أنّ الكلام حقيقة في المعاني النفسية مجاز في الحروف والألفاظ والعبارات، وكذلك لِكون صور هذه الألفاظ وصِيَغها مشتركة بين العموم والخصوص[1]، وبسبب الاشتراك بين عدة معانٍ توقف الأشعري كذلك في صيغ الأمر والنهي كما بيّنا عنه، ولم يحكم لأحد هذه المعاني على الآخر إلّا إذا وردت القرينة التي تفيد المعنى المقصود[2]، كما أنّ توقف الأشعري في أفعال النبي ﷺ إنّما كان بسبب الاشتراك في هذه الأفعال بين عدّة قصود وإرادات؛ وذلك لأنّ الفعل بنفسه لا يدلُّ على قصدٍ دون قصد مما قد يقع مشتركًا من الأفعال، وعليه فلا بُدّ من وجود قرينة تُبيّن أيّها هو المقصود[3].

وعليه فإنّ الأشعري لم يتوقف في الحكم على هذه المسائل لمجرد أنّه يريد التوقف، ولا لأنّه يريد أن يخترع مذهبًا جديدًا، كما ذكر ذلك محمد حاج عيسى وهو يقرر أنّ الوقف من المناهج المحدثة حيث قال: «من المذاهب المحدثة التي نجدها في كثير من المسائل الأصولية مذهب التوقف، لا بمعنى التوقف إلى حين

---

(١) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٧.

(٢) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩١.

(٣) انظر: مجرد المقالات لابن فورك ص١٩٢.

وجود الدليل المرجح، ولكن اختيار الوقف في المسائل والاستدلال على وجوبه وترجيحه على غيره من المذاهب، وهو مذهب اخترعه الأشعري وانتشر في مسائل الأصول عن طريق الباقلاني، حيث تابعه في ذلك كثير من المتأخرين كالغزالي والآمدي»[١].

المطلب الرابع: التفريق في الاجتهاد بين الأصول والفروع

عندما تعرضنا لهذه المسألة بيّنّا أنّه إذا اختلف المجتهدون في حكم شرعي فرعي، فأدّى اجتهاد كل واحد منهم إلى خلاف ما أدّى إليه الآخر، فإنّه عند الأشعري ليس أحدهم أوْلَى بالإصابة من صاحبه إذا استوت طريقتهم في الاجتهاد ولم يقع منهم تقصير، وعليه فالمجتهدون في الفروع عند الأشعري كلّهم مصيبون فيما يؤديهم إليه اجتهادهم إذا استوفوا شروطه[٢]، في حين أن الأمر لم يكن كذلك عنده في الأصول، حيث إنّه اعتبر المصيب من المجتهدين في الأصول واحدًا، وكان يقول: إنّ الأصول الحقّ في واحد من مذاهب المختلِفين فيها[٣].

ولكي نتجنب تكرار ما قررناه في هذه المسألة من قبل، فإنّ الذي يريد الباحث أن يؤكد عليه في هذا الموضع بخصوصها أمرانِ:

الأول: أنّ الأشعري موافق لجماهير العلماء بخصوص الاجتهاد في أصول الدين، وأنّ الحقّ في واحد من مذاهب المختلفين فيها، والخلاف يكمن في مذهبه في تصويب جميع المجتهدين في الفروع.

الآخر: أنّ الأشعري عندما قال بتصويب جميع المجتهدين في الفروع لم يترك

---

(١) منهجية البحث في علم أصول الفقه لمحمد حاج عيسى ص٣٥٣.

(٢) انظر: الإبانة للأشعري ص٢٦٠، مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١، ٢٩٤.

(٣) مجرد المقالات لابن فورك ص٢٠١.

الأمر على عاهنه، بل وضع شروطًا وضوابط للمجتهد الذي يُعتبَر رأيه صوابًا، فهو لا يعتبر الاجتهاد صحيحًا إلّا إذا استوفى المجتهد شروط الاجتهاد ولم يقع منه تقصير في ذلك[1].

وفي ختام هذا الفصل، فهذا ما أمكن الباحث الوقوف عليه من مباحث الأدلة في الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري، وقد تبيّن لنا كذلك من مجمل ما عرضنا في فصول هذه الدراسة خصائص الفكر الأصولي عنده، فما كان من توفيق فيها فمِن الله وحده، وما كان فيها من تقصير فمن نفسي والشيطان.

والحمد لله ربِّ العالمين

(١) مقالات الإسلامين للأشعري ٢: ١٧٤.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا : المراجع العربية

- **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م.
- **الابتهاج بنور السراج**، للبلغيثي، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ١٣١٩هـ.
- **الإبهاج في شرح المنهاج**، للسبكي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
- **أبو الحسن الأشعري**، لحمودة غرابة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
- **أبو الحسن عند مترجميه إلى القرن الثامن الهجري - نظرة نقدية تاريخية**، لبشار عواد معروف، مجلة الجذوة، المغرب، السنة الأولى، العدد الأول، ١٤٣٤هـ=٢٠١٣م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- **أثر المذهب الكلامي في مسائل أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري**، لسلهب وبلال والميساوي، مجلة الإبانة، العدد الخامس، المغرب، ١٤٤٠هـ=٢٠١٨م.
- **إحصاء العلوم**، للفارابي، تحقيق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، للباجي، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
- **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، لقطب مصطفى سانو، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.

ـ **آراء أبي الحسن الأشعري الأصولية: جمعًا وتوثيقًا ودراسةً**، للشيبان، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، قسم أصول الفقه، ١٤٢٦هـ=١٤٢٧هـ.

ـ **آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل أصول الفقه وأثرها في اختياراته الكلامية**، للميساوي وسلهب، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، الأردن، العدد الثامن والتسعون، ١٤٤٠هـ=٢٠١٩م.

ـ **الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي ٣٣٠هـ ـ جمعًا ودراسةً وتحقيقًا**، لتوفيق عقون، جامعة الجزائر، الجزائر، كلية أصول الدين، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.

ـ **إسهام الأشعري في إرساء قواعد الحوار وتأسيس منهجية المراجعة والتقويم: عرض وتأصيل**، للميساوي، منهجية الإمام الشافعي الكلامية في تثبيت حجيّة خبر الواحد، مجلة التجديد، ماليزيا، المجلد السادس عشر، العدد الثاني والثلاثون، ١٤٣٤هـ=٢٠١٢م.

ـ **أصول الفقه الإسلامي**، لمحمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.

ـ **أصول الفقه**، لمحمد أبو زهرة، محمد، دار الفكر العربي، القاهرة.

ـ **أصول الكرخي**، للكرخي، وهو مطبوع ضمن أصول البزدوي، تحقيق عصمت الله عنايت الله، مطبعة جاويد برس، كراتشي.

ـ **أصول نظرية العلم عند الإمام الأشعري**، لأحمد الطيب، بحث قُدِّم في أعمال الملتقى العالمي الخامس لرابطة خريجي الأزهر الشريف، بعنوان: الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنّة والجماعة: نحو وسطية إسلامية جامعة، تحرير وتقديم: شيخ الأزهر أحمد الطيب، دار القدس العربي، القاهرة، ط١، ١٤٣٤هـ=٢٠١٤م.

ـ **الإعلام بمناقب الإسلام**، للعامري، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.

ـ **الأعلام**، للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.

ـ **أليس الصبح بقريب**، لابن عاشور، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.

ـ **الأم**، للشافعي، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م.

ـ **الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية: دراسة تحليلية نقدية**، لليلى حداد، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، ١٩٢٨هـ=٢٠٠٧م.
ـ **الإمام أبو الحسن الأشعري وآراؤه الأصولية**، للجبوري، مجلة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السنة الرابعة، العدد السادس، ١٤١٢هـ.
ـ **الإمام أبو العباس بن سريج المتوفى سنة ٣٠٦هـ وآراؤه الأصولية**، للجبوري، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العددان الواحد والثمانون والثاني والثمانون، السنة الحادية والعشرون، ١٤٠٩هـ.
ـ **الإمام الأشعري حياته وأطواره العقدية**، للتميمي، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٣٢هـ= ٢٠١١م.
ـ **إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري**، لعبد القادر محمد الحسين، المشرق للكتاب، دمشق، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.
ـ **الأنساب**، للسمعاني، تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢١، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
ـ **الأوائل**، للعسكري، تحقيق محمد السيد الوكيل، دار البشير، المنصورة، ط١، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٧م.
ـ **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، للمازري، تحقيق عمّار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١.
ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.
ـ **البداية والنهاية**، لابن كثير، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
ـ **البرهان في أصول الفقه**، للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.
ـ **البرهان في علوم القرآن**، للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ=١٩٥٧م.
ـ **بيان المختصر**، شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.

- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لابن تيمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢هـ.
- **تاريخ ابن الوردي المسمى بتتمة المختصر في أخبار البشر**، لابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لبروكلمان، نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ط٣.
- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، للذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.
- **تاريخ التراث العربي**، لسزكين، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
- **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- **تاريخ مدينة السلام**، للخطيب البغدادي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.
- **تأويل مختلف الحديث**، لابن قتيبة، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م.
- **التبصرة في أصول الفقه**، للشيرازي، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
- **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لابن عساكر، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٠م.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢.
- **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، للمرداوي، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.
- **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، لابن الهمام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥١هـ.
- **التحرير مع تيسير التحرير**، لابن الهمام الحنفي، دار الفكر، بيروت.

- **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السّول**، للرّهوني، تحقيق الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م.
- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، للزركشي، تحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
- **تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية**، لعبد السلام بلاجي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.
- **التعريفات**، للجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **تفسير القرآن العظيم**، لابن فورك، تحقيق مجموعة من الباحثين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م.
- **التقريب لحد المنطق**، لابن حزم الأندلسي، ضمن كتاب رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- **التقريب والإرشاد الصغير**، للباقلاني، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
- **تكوين العقل العربي**، للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٠، ٢٠١٠م.
- **التلخيص في أصول الفقه**، للجويني، تحقيق عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لمصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٣هـ=١٩٤٤م.
- **تهذيب الأجوبة**، لابن حامد الحنبلي، تحقيق السيد صبحي السامرائي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
- **الجامع الصحيح**، للبخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
- **جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ**، لرشيد الخيون، منشورات الجمل، كولونيا، ط١، ٢٠٠٠م.
- **جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين**، للألوسي، تحقيق الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، لابن أبي الوفاء القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

- **حاشية العطار على جمع الجوامع**، للعطّار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الحث على البحث كتاب أبي الحسن الأشعري للدفاع عن منهجه في الكلام**، لأوزروالي، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، ١٩٩٧م.
- **الحدود في الأصول**، لابن فورك، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
- **الحدود في الأصول**، للباجي، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٣٩٢هـ=١٩٧٣م.
- **الخطاب الأشعري**: **مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، لسعيد بنسعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
- **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مكة المكرمة، ط٢، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
- **الرد على المنطقيين**، لابن تيمية، دار المعرفة، بيروت.
- **رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.
- **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ط٢، ١٣٤٤هـ.
- **الرسالة**، للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **رسالتان**، الرسالة الأولى في الصداقة والصديق، الرسالة الثانية في العلوم، للتوحيدي، مطبعة الجوائب، قسطنطينة، ط١، ١٣٠١هـ.
- **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، للسبكي، تحقيق علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.
- **سلاسل الذهب في أصول الفقه**، للزركشي، تحقيق صفية أحمد خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.
- **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، لحاجي خليفة، تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إسطنبول، ٢٠١٠م.

- **الشافعي - حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ=١٩٨٩م.
- **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- **شرح البدخشي مناهج العقول**، للبدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، للتفتازاني، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- **شرح العُمَد**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ.
- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، للقرافي، تحقيق مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م.
- **شرح مختصر الروضة**، للطوفي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
- **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٣٧٨هـ=١٩٥٩م.
- **الصحائف الإلهية**، للسمرقندي، تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.
- **الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى**، لابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، للسبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **طبقات الشافعية**، لابن قاضي شهبة، تحقيق الحافظ عبد العليم، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط١، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
- **طبقات الشافعية**، لابن كثير، تحقيق عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

- **طبقات الفقهاء الشافعية**، لابن الصلاح، تحقيق محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

- **العبر في خبر من عبر**، للذهبي، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

- **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، للشتيوي، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.

- **علم أصول الفقه**، لخلاف، دار القلم، دمشق، ط٨.

- **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، لأبي زرعة العراقي، تحقيق محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.

- **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، للمراغي، نشره محمد علي عثمان، الموظف بقسم الأوقاف الأهلية بوزارة الأوقاف، ١٣٦٦هـ=١٩٤٧م.

- **الفصول في الأصول**، للجصاص، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.

- **فكر أبي الحسن الأشعري من التبعية إلى الذاتية**، لكريمة شروي، دار الفاروق، عَمان، ط١، ١٤٣٦هـ=٢٠١٥م.

- **الفكر الأصولي - دراسة تحليلية نقدية**، لعبد الوهاب إبراهيم، دار الشروق، جدّة، ط١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.

- **الفكر الأصولي عند ابن الحاجب**، لبسّام علي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، ط١، ١٤٠٤هـ=١٤٠٥هـ.

- **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، لعبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.

- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، للحجوي الثعالبي، مطبعة النهضة، تونس.

- **فهرست اللبلي**، للفِهري، تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.

- **الفهرست**، لابن النديم، دار المعرفة، بيروت.

- **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، للسمعاني، تحقيق عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.

- **الكافية في الجدل**، للجويني، تحقيق فوقية حسين، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشُركاه، القاهرة، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعلاء الدين البخاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
- **اللُّباب في تهذيب الأنساب**، لابن الأثير، مكتبة المثنى، بغداد.
- **اللمع في أصول الفقه**، للشيرازي، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، مصر، ١٩٥٥م.
- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرق المرضية**، للسفاريني، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.
- **متشابه القرآن**، للقاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة.
- **مثالب ابن أبي بشر**، للأهوازي، تحقيق ميشيل ألارد، مجلة الدراسات المشرقية بالمعهد الفرنسي، دمشق، العدد ٢٣، ١٩٧٠م.
- **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، لابن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م.
- **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
- **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، للنووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة.
- **محاضرات**، لمحمد الفاضل بن عاشور، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، ١٩٩٩م.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، للرازي، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، لفهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.
- **مخالفات الأشعري للجمهور في المسائل الأصولية**، للجميلي، مجلة كلية الإمام الأعظم، بغداد، السنة الثانية، العدد الرابع، ٢٠٠٧م.
- **المدخل في الفقه الإسلامي**، لمحمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية، بيروت، ط١٠، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
- **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، زيدان، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.
- **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، للشرنباصي، مطبعة الأستانة، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- **مذاهب الإسلاميين**، لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧م.
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان**، لليافعي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
- **مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه**، لخالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٦هـ.
- **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، لمحمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد، الرياض.
- **المستصفى من علم الأصول**، للغزالي، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
- **مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت**، لابن عبد الشكور البهاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- **المعتزلة**، لجار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٧٤م
- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري. تحقيق محمد حميد الله وأحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ=١٩٦٥م.
- **معجم الأصوليين**، لأبي الطيب مولود السريري السوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.

- **معجم المفسرين**، لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.
- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، للخطيب الشربيني، تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، للقاضي عبد الجبار، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط١.
- **مفاتيح الغيب**، للرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٩هـ=١٩٦٩م.
- **مقدمة ابن خلدون**، لابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، مكتبة الهداية، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.
- **مقدمة في أصول الفقه**، لابن القصّار، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.
- **الملل والنحل**، للشهرستاني، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.
- **مناقب الإمام الشافعي**، للرازي، تحقيق أحمد حجازي السَّقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- **مناقب الشافعي**، للبيهقي، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م.
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، للنشار، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
- **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
- **المنخول من تعليقات الأصول**، للغزالي، تحقيق محمد حسن هيتو، ط١.
- **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، للغزالي، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت.
- **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، للبيضاوي، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط.١، ٢٠٠٦م.

- **المنهج الكلامي عند أبي الحسن الأشعري وصلته بالتحديات الفلسفية المعاصرة**، لإبراهيم محمد زين، المجلة العالمية للفكر الإسلامي، ماليزيا، العدد ١٤، ٢٠١٨م.

- **المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري: عرض وتحليل**، لمحمد كمال إمام، مجلة التجديد، ماليزيا، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.

- **المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار**، المعروف بالخطط المقريزية، للمقريزي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م.

- **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، مطبعة المكتبة التجارية، مصر.

- **المواقف في علم الكلام**، للإيجي، عالم الكتب، بيروت.

- **المواقف**، للإيجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

- **موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبار**، لسميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٢م.

- **موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين**، للديبو، مجلة التجديد، ماليزيا، المجلد الخامس عشر، العدد التاسع والعشرون، ١٤٣٢هـ=٢٠١١م.

- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، للسمرقندي، تحقيق محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط١، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.

- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

- **نشأة الأشعرية وتطورها**، لجلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، لابن الساعاتي، تحقيق سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

- **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، للبغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، إسطنبول، ١٩٥١م.

- **الواضح في أصول الفقه**، لابن عقيل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.

- **الوافي بالوفيات**، للصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتزكي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.

- **الورقات**، للجويني، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.

- **الوصـول إلـى الأصـول**، لابـن برهان، تحقيـق عبد الحميـد علي أبـو زنيد، مكتبـة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- **اليقيني والظني من الأخبار: سـجال بين الإمام أبي الحسـن الأشـعري والمُحَدِّثين**، للشـريف حاتم بن عارف العوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٣٣هـ=٢٠١٣م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

- Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari Texts and Studies on the Development and History of Kalam, Frank Richard, Variorum: Aldershot Ashgate, vol.2, 2007.
- La Doctrine d'al-Ash'ari , Gimaret, Daniel, Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الإهداء ٥
تقديم الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي ٧
مقدمة.. ١٣

الفصل الأول
أبو الحسن الأشعري عند مترجميه وسيرته الشخصية ٢٧

تمهيد.. ٢٩
المبحث الأول: أبو الحسن الأشعري عند مترجميه........................ ٣٠
المطلب الأول: أبو الحسن الأشعري عند مترجميه إلى القرن الحادي عشر الهجري ٣٠
المطلب الثاني: أبو الحسن الأشعري عند مترجميه في العصر الحديث..... ٣٩
المبحث الثاني: سيرة أبي الحسن الأشعري ٤٣
المطلب الأول: مولده ٤٣
المطلب الثاني: اسم الأشعري وكنيته ولقبه ونسبه ٤٥
المطلب الثالث: معيشته ونفقته ٤٩
المطلب الرابع: شيوخه وتلاميذه ٥٠
المطلب الخامس: عقيدته ومذهبه الفقهي والأصولي ٦١
المطلب السادس: مكانته العلمية ومناظراته........................ ٧٤
المطلب السابع: مصنفاته ٨٠
المطلب الثامن: وفاة أبي الحسن الأشعري ٩٠

الموضوع **الصفحة**

الفصل الثاني
تعريف الفكر الأصولي
والعوامل التي أثرت في تكوينه عند أبي الحسن الأشعري ٩٥

تمهيد ٩٧
المبحث الأول: تعريف الفكر الأصولي ٩٨
المطلب الأول: تعريف الفكر الأصولي باعتباره مركبًا ٩٨
المطلب الثاني: تعريف الفكر الأصولي باعتباره مصطلحًا واحدًا ١٠٠
المبحث الثاني: العوامل التي أثرت في تكوين الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري ١٠٣
المطلب الأول: المعلم وأثره في التكوين الأصولي ١٠٥
المطلب الثاني: الكتاب بوصفه أداةً للعلم وطبيعة الدرس الأصولي في عصر الأشعري ١٢٩
المطلب الثالث: مناهج التأليف الأصولي في عصر الأشعري ١٤٨

الفصل الثالث
علم الكلام وعلاقته بعلم أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري ١٦١

تمهيد ١٦٣
المبحث الأول: التعريف بعلم الكلام وعلاقته بالفقه وأصوله ١٦٤
المطلب الأول: التعريف بعلم الكلام ١٦٤
المطلب الثاني: علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله ١٦٩
المبحث الثاني: علم الكلام عند الأشعري ومنهجه في البحث الكلامي ١٨٥
المطلب الأول: علم الكلام عند الإمام الأشعري ١٨٦
المطلب الثاني: منهج الأشعري في البحث الكلامي ١٨٨

الموضوع الصفحة

المبحث الثالث: أثر علم أصول الفقه في البحث الكلامي عند الأشعري ١٩٩
المطلب الأول: أثر الجانب البُنيوي الشكلي لعلم الأصول في علم الكلام عند الأشعري ٢٠٠
المطلب الثاني : موضوعات علم أصول الفقه وأثرها في علم الكلام عند الأشعري ٢١٢

الفصل الرابع
مقدمات عامة لمباحث أصول الفقه عند أبي الحسن الأشعري ٢٣١

تمهيد ٢٣٣
المبحث الأول: تعريف أصول الفقه، وحد العلم وما يتصل به من مباحث في نظر الأشعري ٢٣٧
المطلب الأول: تعريف أصول الفقه في نظر أبي الحسن الأشعري ٢٣٧
المطلب الثاني: حد العلم وأقسامه ومداركه وما يتعلق به في نظر الأشعري. ٢٣٩
المبحث الثاني: الدليل والاستدلال وطرقه، ومعنى العقل ومكانته في نظر الأشعري ٢٦٨
المطلب الأول: معنى الدليل والاستدلال وطرقه في نظر الأشعري ٢٦٨
المطلب الثاني: معنى العقل ومكانته عند الأشعري ٢٧٩

الفصل الخامس
مباحث الحكم الشرعي في الفكر الأصولي عند الأشعري ٢٨٣

تمهيد ٢٨٥
المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من مسائل عند الأشعري ٢٨٦

الموضوع **الصفحة**

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي عند الأشعري وما يتصل به ٢٨٦

المطلب الثاني: أقسام الحكم التكليفي وما يتعلق به من مسائل عند الأشعري .. ٢٨٩

المبحث الثاني: الحاكم في الفكر الأصولي عند الأشعري ٢٩٧

مطلب في الحسن والقبح عند الأشعري ٢٩٧

المبحث الثالث: المحكوم فيه وما يتعلق به من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٠٢

المطلب الأول: مقتضى التكليف في نظر الأشعري ٣٠٢

المطلب الثاني: التكليف بما لا يطاق في نظر الأشعري ٣٠٤

المبحث الرابع: المحكوم عليه أو المكلف وما يتعلق به من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣١٢

المطلب الأول: شروط المكلف عند الأشعري، ونظره في تكليف المجنون والساهي ٣١٢

المطلب الثاني: مخاطبة الكفار بفروع الشريعة في نظر الأشعري ٣١٦

الفصل السادس

البيان في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣١٩

تمهيد ٣٢١

المبحث الأول أصل اللغة، وأقسام الألفاظ وضوحًا وخفاءً في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٢٢

المطلب الأول: اللغة بين الوضع والاصطلاح في نظر الأشعري ٣٢٢

المطلب الثاني : أقسام الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء في نظر الأشعري المحكم والمتشابه في نظر الأشعري ٣٢٥

المبحث الثاني: الحقيقة والمجاز وما يتصل بهما من مسائل في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٣١

الموضوع **الصفحة**

المطلب الأول: مسألة الحقيقة الشرعية في نظر الأشعري ٣٣١
المطلب الثاني: معنى الحقيقة والمجاز وما يتعلق بهما من أحكام في نظر الأشعري ٣٣٦
المطلب الثالث: حقيقة الكلام في نظر الأشعري ٣٣٧
المبحث الثالث: الخاص والعام في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٤٢
المطلب الأول: تعريف الخاص والعام ٣٤٢
المطلب الثاني: صيغة العموم ٣٤٣
المطلب الثالث: تخصيص العموم في الفكر الأصولي للأشعري ٣٥٠
المبحث الرابع: الأوامر والنواهي في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٥٥
المطلب الأول: صيغ الأمر والنهي ٣٥٥
المطلب الثاني: دلالة صيغة الأمر على الوجوب ٣٥٧
المطلب الثالث: تكرار الفعل المأمور به وتعجيله ٣٥٩
المطلب الرابع: الأمر بالشيء هل يعد نهيا عن ضده؟ ٣٦٠
المطلب الخامس: العلو والاستعلاء في الأمر ٣٦٣
المبحث الخامس: المفهوم في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٦٥
المبحث السادس: تأخير البيان في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٦٩
المطلب الأول: تأخير البيان عن وقت الحاجة ٣٦٩
المطلب الثاني: تأخير البيان عن وقت البيان إلى وقت الحاجة ٣٧٠

الفصل السابع
أدلة الأحكام في الفكر الأصولي عند الأشعري
وخصائص فكره الأصولي ٣٧٣

تمهيد ٣٧٥
المبحث الأول: القرآن الكريم في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٧٧

الموضوع **الصفحة**

المطلب الأول: تعريف القرآن الكريم ٣٧٧
المطلب الثاني: تفاضل القرآن وتفاضل ثوابه ٣٧٨
المبحث الثاني: مباحث السنة في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٨١
المطلب الأول: معنى السنة عند الأشعري ٣٨١
المطلب الثاني: أنواع الأخبار وأحكامها ٣٨٢
المطلب الثالث: أفعال النبي ﷺ وتروكه ٣٨٩
المبحث الثالث: الناسخ والمنسوخ في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٩١
المطلب الأول: تعريف الناسخ والمنسوخ ٣٩١
المطلب الثاني: نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن في نظر الأشعري... ٣٩٣
المطلب الثالث: ما يجري فيه النسخ في نظر الأشعري ٣٩٦
المبحث الرابع: الإجماع في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٩٩
المطلب الأول: أقسام الإجماع في الفكر الأصولي عند الأشعري ٣٩٩
المطلب الثاني: اشتراط انقراض العصر لانعقاد الإجماع ٤٠٣
المطلب الثالث: إذا خالف شخص واحد الإجماع ٤٠٤
المطلب الرابع: طريق معرفة الإجماع ٤٠٤
المطلب الخامس: إحداث رأي ثالث بعد اختلاف عصر من العصور على رأيين ٤٠٥
المطلب السادس: حجية الاتفاق بعد الاختلاف ٤٠٦
المطلب السابع: استصحاب الإجماع في محل النزاع ٤٠٧
المبحث الخامس: القياس والاجتهاد في الفكر الأصولي عند الأشعري ٤١٠
المطلب الأول: مباحث القياس في الفكر الأصولي عند الأشعري ٤١٠
المطلب الثاني: مباحث الاجتهاد والتقليد في الفكر الأصولي عند الأشعري ٤١٦
المبحث السادس: خصائص الفكر الأصولي عند أبي الحسن الأشعري ٤٢٦
المطلب الأول: الاستقلالية في الاجتهاد ٤٢٦
المطلب الثاني: التأثر بعلم الكلام ٤٣٠

الموضوع **الصفحة**

المطلب الثالث: التوقف في بعض المسائل الأصولية.......... ٤٣٣
المطلب الرابع: التفريق في الاجتهاد بين الأصول والفروع ٤٣٥
قائمة المصادر والمراجع.......... ٤٣٧
أولًا: المراجع العربية.......... ٤٣٧
ثانيًا: المراجع الأجنبية.......... ٤٤٩
فهرس الموضوعات ٤٥٠